الجزء الأول





332
أكتوبر
2006

الفلسفة البيئية

● من حقوق الحيوان إلى الايكولوجيا الجذرية

تحرير: مايكل زيمرمان
ترجمة: معين شفيق رومية

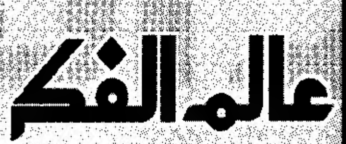
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

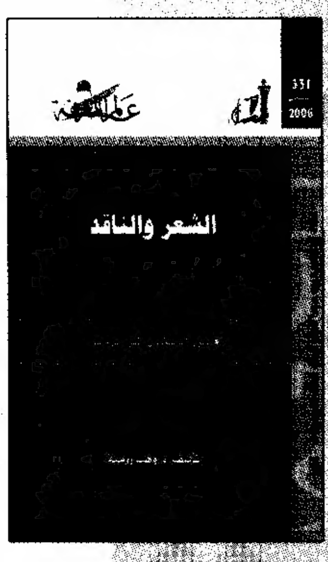




الفنون

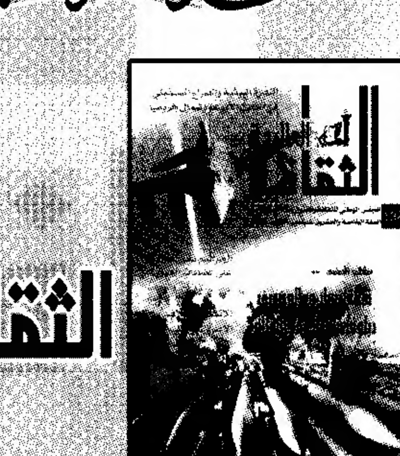








عالم المعرفة



الثقافة العالمية

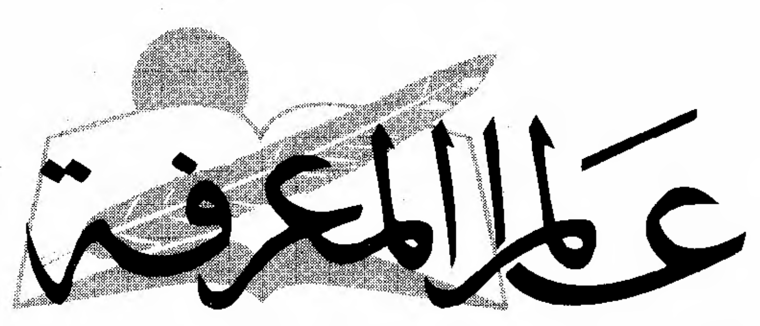






الإصدارات الدورية

إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

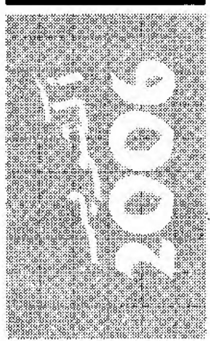
332

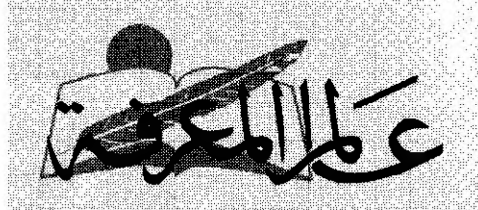
الفلسفة البيئية

من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية

تحرير: مايكل زيمرمان
ترجمة: معين شفيق رومية







سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	**15** د.ك
للمؤسسات	**25** د.ك

دول الخليج

للأفراد	**17** د.ك
للمؤسسات	**30** د.ك

الدول العربية

للأفراد	**25** دولارا أمريكيا
للمؤسسات	**50** دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	**50** دولارا أمريكيا
للمؤسسات	**100** دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب: *28613* ـ الصفاة ـ الرمز البريدي*13147*

دولة الكويت

تليفون : ٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)

فاكس : ٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)

الموقع على الإنترنت:

www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 99906 - 0 - 201 - 8

رقم الإيداع (٢٠٠٦/٠٢٢)

العنوان الأصلي للكتاب

Environmental Philosophy

From Animal Rights to Radical Ecology

by

Michael E.Zimmerman

Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey 07458, Third Edition 2001.

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

رمضان ١٤٢٧ ـ أكتوبر ٢٠٠٦

المحتوى

المحتوى
المحتوى

مقدمة المترجم

« إن اخضرار العلوم والدراسات الإنسانية والفلسفة بشير اخضرار وجودنا على هذا الكوكب الذي نشأنا من ترابه وإليه نعود »

معين شفيق رومية

اخضرار الفلسفة

نشأت الإيكولوجيا (علم البيئة) في أواخر القرن التاسع عشر في سياق التشعب المتزايد للتخصصات العلمية. وقد اشتق إرنست هكل Ernest Haekle المصطلح من الكلمة اليونانية Oikos (منزل الأسرة) ونقل دلالتها إلى كوكب الأرض باعتباره منزلنا نحن البشر. وكان المصطلح يشير إلى هذا الميدان الجديد من البحث البيولوجي الذي يتناول العلاقات التي تربط عناصر كوكب الأرض.

وحاليا، تعرّف الإيكولوجيا بأنها العلم الذي يدرس العلاقات المتبادلة بين الكائنات الحية والبيئة التي تعيش فيها، ويتخذ موضوعا له المنظومات البيئية - النهر والبحر والغابة والصحراء...، والنطاق الجوي والنطاق المائي واليابسة والنطاق الحيوي...، والكرة الأرضية ككل التي تعد النطاق الإيكولوجي الشامل الذي تعشّش فيه المنظومات والنطاقات الفرعية. وقد ارتبط تطور الإيكولوجيا بنشوء وتطور نظرية

المنظومات العامة التي يتلخص مبدؤها الأساسي في القول الشهير «الكل أكثر من مجموع أجزائه المكوّنة له» نظرا إلى أن ميزته الأساسية هي علاقات التفاعل بين مكوّناته المختلفة.

يتضح مما سبق أن موضع تركيز الإيكولوجيا هو العلاقات، ومن خلال هذا المنظور ترى أن الأزمة البيئية تعبر عن خلل (اضطراب/تصدع/ تخرب/ دمار) في العلاقات الداخلية للنطاق الإيكولوجي. ويكاد يجمع الباحثون اليوم على أن منشأ هذا الخلل يعود إلى الإنسان الذي بلغت تأثيراته وضغوطاته على النطاق الإيكولوجي حدّ تحوله إلى قوة جيولوجية هائلة، وفق تعبير إدوارد ويلسون، تدفع الكثيرين إلى الاقتناع بأن الإنسان هو مشكلة البيئة.

إن الواقع الذي تدرسه الإيكولوجيا، أي المنظومات البيئية، يتسم بالتعقيد لأنه يشمل العلاقات المتبادلة بين ثلاثة مستويات متداخلة: المستوى المادي (العناصر المادية في الطبيعة) والمستوى الحي (الكائنات الحية) ومستوى الإنسان الذي انبثق بالتوازي مع ما يسمى عصر الإنسان Age of man ـ أي الفترة الزمنية من تاريخ الأرض التي ساد فيها الإنسان ـ وهي تمثل الدور الجيولوجي الحالي منذ حوالي مليوني سنة وحتى الآن. وارتباطا مع تعقيد الواقع الإيكولوجي مرّ التفكير في الأزمة البيئية، سعيا في سبيل فهمها ودرءا لعواقبها، بثلاث مراحل: اخضرار العلوم واخضرار الدراسات الإنسانية واخضرار الفلسفة.

يعبر اخضرار العلوم عن تلوّن العلوم الطبيعية بالمفاهيم والأفكار المستعارة من الإيكولوجيا من جهة، واستعانة البحوث البيئية بهذه العلوم من جهة أخرى. وقد تجلى هذا التعاون والتداخل في نشوء فروع وتخصصات علمية جديدة فبدأنا نسمع، مثلا، عن الكيمياء البيئية والكيمياء الحيوية البيئية، وعن الزراعة الحيوية والهندسة البيئية والأبنية الخضراء، وهلم جرا. لكن اخضرار العلوم على أهميته لا يكفي من أجل فهم الأزمة البيئية الراهنة لأن العلوم الطبيعية وتقاطعاتها الإيكولوجية تبقى في مستويي المادة والحياة، وعندما تبحث في علاقة الإنسان بالبيئة تنظر إليه ككائن حي (أي تبقى في مستوى الحياة)، ولا يدخل في منظورها القيم والأفكار التي يحملها الإنسان وتوجِّه علاقاته وتفاعلاته مع ما حوله، مما يتطلب منا جميعا الانكباب عليه إذا أردنا إحاطة أشمل بالأزمة البيئية.

من هنا يأتي اخضرار الدراسات الإنسانية ليستكمل تحليل الأزمة البيئية فيتجلى في نشوء بحوث وفروع معرفية جديدة تتداخل في إطارها العلوم الإنسانية والمفاهيم الإيكولوجية، فنشأ، مثلا، علم النفس البيئي والاقتصاد البيئي والتاريخ البيئي والدراسات اللاهوتية الإيكولوجية Theoecology والنقد الإيكولوجي Ecocriticism وغيرها.

يطرح اخضرار العلوم واخضرار الدراسات الإنسانية نقطتين أساسيتين: ١ ـ إن الأزمة البيئية تتسم بالطابع الشامل فهي تتصل على نحو مباشر أو غير مباشر بجميع ميادين النشاط البشري النظري والعملي. ٢ ـ إن الإمعان في تحليل الأزمة والذي يترافق مع نشوء فروع معرفية كثيرة جديدة يحمل معه خطر تشظية الحقيقة الإيكولوجية وتبعيضها وإعادة إنتاج الموقف الاختزالي المضاد للإيكولوجيا (للمناخ الفكري الإيكولوجي وليس فقط لعلم الإيكولوجيا) والنظرة الكلية القابعة في صميمها. وها هنا ينشأ مطلب جديد من أجل وضع الكثرة من التحليلات والحقائق الجزئية في وحدة تجمعها وذلك كمسعى، يجدر بالفلسفة أن تتعهده وتخضرّ به، لإيجاد مفهوم موحِّد يمتلك القدرة على تركيب هذه المعارف الجزئية في حقيقة قابلة للتأمل والفهم، وبالتالي للنقد بكل ما يحمله من احتمالات. ولعل مفهوم النظرة إلى العالم worldview قادر على تجسيد هذا المسعى، فهو مفهوم خصب يشمل عناصر تجربتنا المعرفية والقيمية وما يرافقها من ممارسات ومواقف إزاء أنفسنا وإزاء الآخرين من البشر أو غير البشر ـ أفراد المجتمع والكائنات الحية والبيئة والطبيعة عموما.

يكمن في صميم الفلسفة البيئية ربط الأزمة البيئية بالنظرة الحديثة إلى العالم التي حدثت في إطارها، أي ربطها تحديدا بالنظرة الحديثة إلى العالم التي نشأت وهيمنت في الغرب الأوروبي وامتدت تأثيراتها إلى بقية أنحاء العالم، وشكلت في الوقت نفسه نواة الحضارة الحديثة (والمعاصرة) وأنماط الحياة والاجتماع والتمدن التي نشرتها في العالم.

إن فهم أصول الأزمة البيئية الراهنة يمر عبر نقد هذه النظرة، وهذا يتطلب العودة إلى اللحظة الفلسفية التأسيسية للعصور الحديثة، أي بالضبط إلى ديكارت والقسمة الثنائية التي أقامها بين جوهرين: الأنا المفكر والمادة الممتدة.

فرّخت هذه الثنائية الأساسية ثنائيات وضعت الأنا مقابل العالم والإنسان مقابل الطبيعة والذات مقابل الموضوع. فإثبات الأنا لوجوده كجوهر مفكر متقوِّم بذاته عنى في الوقت نفسه فصلا واستقلالا له عن العالم/الطبيعة، وهذا ما شكّل الخروجَ الثاني للإنسان على الطبيعة بعد الخروج الأول الذي دفعته إليه قواه البيولوجية التي اكتسبها في سياق التطور.

وهكذا، في مقابل الأنا الصاعدة والذات البارزة هبط العالم إلى مرتبة امتداد جامد وتحولت الطبيعة إلى آلة ضخمة هائلة وتحولت أسرارها وأرواحها إلى قوانين وقوى ميكانيكية ما على الأنا، كذات عارفة، إلاّ أن تتوجه إلى معرفتها وحيازتها والتصرف والتلاعب بها بما يؤدي بنا نحن البشر إلى أن نصبح «سادة ومسخِّرين للطبيعة» وفق التعبير الديكارتي الشهير. وأولى خطوات هذه المعرفة/السيادة امتلاك المنهج الذي يضمن اليقين، وأولى خطوات المنهج هي التحليل. وفي حين أن الموضوع (العالم/الطبيعة) آلة ضخمة معقدة يمكن فهمها بتفكيكها إلى أجزائها والبحث في كل جزء على حدة، وهذا يعني أن الكل (الطبيعة) ما هو إلا تجمع من الأجزاء المتراصفة المرتبطة آليا، وليس كليّة لها خصائصها التي لا يمكن اختزالها إلى خصائص أجزائها، كما أفادتنا المعرفة الإيكولوجية لاحقا.

هذا هو جوهر النقد الفلسفي البيئي للنظرة الحديثة إلى العالم، أما تجلياته فتتناول، كما سنرى في فصول الكتاب، الأفكار والقيم وأساليب الحياة والممارسات التي انبثقت عن هذه النظرة في ميادين الحياة البشرية المختلفة.

لكن الفلسفة البيئية لا تكتفي بالنقد بل تتخذه منطلقا لتأسيس مشروع إنساني جديد لوجودنا في العالم، مشروع عماده نظرة جديدة تؤسس لحضارة جديدة أساسها الانسجام والتوافق والتناغم (وليس الاندماج كبديل للانفصال) بين الإنسان والطبيعة. إن اخضرار العلوم والدراسات الإنسانية والفلسفة بشير اخضرار وجودنا على هذا الكوكب الذي نشأنا من ترابه وإليه نعود.

* * *

وليسمح لي القارئ الكريم ببعض التوضيحات بخصوص الفلسفة البيئية والدراسات الواردة في هذا الكتاب.



أولا، قد يرى بعض القراء أن الفلسفة البيئية عموما وبعض البحوث المرتبطة بها خصوصا (مثل البحث والتساؤل في مسألة حقوق الحيوانات والنباتات والمنظومات البيئية) ربما تكون من قبيل الترف الفكري، أو على الأقل، ليست من القضايا الملحة علينا نحن أبناء البلدان النامية الذين في أمس الحاجة إلى تلبية حقوق الإنسان الأساسية المتنوعة. في هذا الصدد ينبغي أن نتذكر أن الأزمة البيئية هي أزمة مصير تخص الجنس البشري بأكمله وليست حكرا على فئة أو بلد أو شعب، ولذلك ثمة مصلحة مشتركة في البقاء تتطلب تضافر المنظورات الفكرية المختلفة في إطار بناء نظرة جديدة إلى العالم ليس بالضرورة، وينبغي، ألا تقتصر على لون فكري واحد. ومن جهة أخرى إن بقاءنا ومصيرنا مرتبطان ببقاء ومصير الكائنات الحية الأخرى وكذلك باستمرار كوكب الأرض ومنظوماته مكانا صالحا للحياة. أو بعد ذلك ثمة ترف إذ نتفكر بهذه القضايا؟

ثانيا، إن ثقافات وتقاليد وأديان الشعوب تزخر بالأفكار والقيم والممارسات الحصيفة بيئيا والتي يجدر بنا إحياؤها وإخصاب الفكر الفلسفي بها، بعد أن تخلينا عنها بنتيجة اكتساح حياتنا بأسلوب وحيد هو أسلوب الحضارة الغربية الحديثة المهيمنة. ولعلي هنا أذكر ما يناله الدين الإسلامي من تقريظ ومديح لدى العديد من مفكري الفلسفة البيئية. ويشمل هذا التقريظ الخطاب القرآني الذي يحتفي بالطبيعة وعناصرها وتوازنها، وبالأرض وكائناتها الحية، وكذلك يشمل الوصايا والأحاديث النبوية التي تدعو إلى الرفق بالحيوان والتعامل الرشيد مع موارد الأرض، من قبيل الماء والمراعي، وتنبذ الهدر والتبذير(*).

ثالثا، تثير الفلسفة البيئية، إذ تنتقد الفكر الغربي (بل العقل الغربي) والحضارة الحديثة، التباسا يجعل البعض يستنتج معاداة هذه الفلسفة للعقلانية ونحن نعرف ما حققته البشرية عموما بفضلها. ولعل هذا الالتباس يزول إذا ما تنبهنا إلى تاريخية العقل والحضارة على السواء، وبالتالي إلى أن هذا النقد إنما هو خطوة أولى إذا ما أردنا بناء عقلانية جديدة متنورة بالمعرفة الإيكولوجية.

رابعا، يثير نقد فكرة التقدم الذي يرد كثيرا في الأدبيات البيئية التباسا مماثلا. والحقيقة أن النقد يتوجه إلى حصر مفهوم التقدم بالتقدم/التطور المادي - الاقتصادي (تقدم الإنتاجية وتعاظم الاستهلاك وتنامي استغلال

(*) حول الفحوى الإيكولوجي للإسلام وأديان أخرى انظر، على سبيل المثال، الملف الذي نشرته مجلة Daedalus, Vol. 130, No. 4 (Fall 2001) [المترجم].

الموارد الطبيعية وهدرها والسعي الدؤوب للوصول إلى مستويات «عالية» من العيش...إلخ، من الأفكار والممارسات السائدة في عصرنا الراهن). لقد آل هذا النموذج من التقدم إلى أن يصبح تقدما نحو الهاوية تشهد عليه الأزمة البيئية الراهنة. فهل من لوم لهذا النقد وهو لا يبتغي إلا تأسيس نموذج آخر للتقدم تكون الحكمة/ حكمة التفكير والتدبير في أساسه؟

يستحق مفهوم التقدم انتباها خاصا في الفكر العربي. فقد كان هذا المفهوم في صلب السؤال الشهير الذي طرحه عصر النهضة وشغل الفكر العربي طوال قرن، ويستعيده بعض المفكرين اليوم تضمينا أو تصريحا، أعني السؤال: لماذا تقدم الغرب ولماذا تخلّفنا؟ أفلا يجدر بنا أن نستعيض عنه بسؤال بديل فحواه: ما هو التقدم؟ ولعل الإجابة عنه تكون سبيلنا إلى الجلوس على طاولة الحوار الدائر في الفكر الفلسفي البيئي. والجميع مدعوون، لاريب.

معين شفيق رومية



مدخل إلى الطبعة الثالثة

«إن أحد أهم الإسهامات التي يستطيع الفلاسفة تقديمها، كما بيّن سقراط منذ زمن طويل، يتمثل في نقد ثقافاتهم الخاصة»

مايكل زيمرمان

يسر جدا محرري كتاب الفلسفة البيئية أن هذه الأنثولوجيا قد ثبت نجاحها الكبير حتى أن مؤسسة برينتس هال قد شجعتنا على إخراج طبعة ثالثة موسعة له. فعندما نشرت للمرة الأولى عام ١٩٩٣، كانت هذه المجموعة فريدة في تقديمها تغطية لتيارات الإيكولوجيا العميقة والنسوية الإيكولوجية والإيكولوجيا الاجتماعية، إلى جانب حقوق الحيوان والأخلاق البيئية. والقيمة المستهدفة من تضمين هذا الطيف الواسع من مواقف الفلسفة البيئية في أنثولوجيا واحدة، ثبتت أهميتها من خلال حقيقة أن الأنثولوجيات المتنافسة تضمّن الآن مثل هذه التغطية. إن المشكلات البيئية التي تواجه الجنس البشري في القرن الواحد والعشرين شديدة التعقيد حتى أنه لا يمكن فهمها أو حلها استنادا فقط إلى الأخلاق البيئية، على الرغم من الدور المهم الذي يمكن أن يلعبه التحليل الأخلاقي في التعامل مع هذه المشكلات. وبالأخص تشدد الإيكولوجيا العميقة والنسوية الإيكولوجية على

أن المشكلات البيئية غالبا ما تنشأ مرتبطة بالمواقف الثقافية والممارسات الاجتماعية، وبعضها مبطّن جدا بحيث يبدو خفيا في الواقع على معظم الناس. ومن خلال إضافة القسم المتعلق بالإيكولوجيا السياسية إلى الطبعة الثانية وتحسينه في الطبعة الثالثة التمسنا إثبات أن المؤسسات السياسية والممارسات الاقتصادية لا تولِّد فحسب المشكلات البيئية، بل تساعد أيضا في حلها. وقد وصفت التحسينات النوعية التي أدخلناها إلى الطبعة الثالثة في ختام المقدمة العامة.

في جميع المجالات التي ذكرتها آنفا ـ الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية ـ تستطيع الفلسفة، ويجب عليها، أن تلعب دورا مهما. إن أحد أهم الإسهامات التي يستطيع الفلاسفة تقديمها، كما بيّن سقراط منذ زمن طويل، يتمثل في نقد ثقافاتهم الخاصة، وبالتالي إظهار حدودها وإن المنظرين الاجتماعيين، والقادة الثقافيين، والسياسيين والاقتصاديين، يلعبون دور الفيلسوف عندما يقابلون بين وجود الأشياء ووجوبها. إنهم، معنا جميعا، يحتاجون إلى تعلم فن التفكير الدقيق إذا ما أردنا الوفاء بدورنا كفلاسفة ـ مواطنين في هذه الحقبة الحاسمة من تاريخ الأرض. ويأمل محررو الكتاب، وهم جميعا من الفلاسفة المحترمين المتمرسين، أن الطبعة الثالثة من هذه الأنثولوجيا سوف تعرض للطلبة والقراء، الفلسفة البيئية والأدوات النقدية والمفهومية اللازمة من أجل تحسين الشروط البيئية خلال العقود القادمة. أقدم الشكر الجزيل لمن ساعدوني في التحرير على جهودهم المتواصلة في تحسين هذه الأنثولوجيا. وباسم المحررين المساعدين وباسمي أشكر أيضا روس ميلر وجين لابيدوس وزملاءهما في مؤسسة برينتس هال لمؤازرتهم لنا في إخراج الطبعة الثالثة من الفلسفة البيئية.

مايكل زيمرمان



مقدمة عامة

«كي نفهم كم هي مثيرة التغيرات التي حدثت في المعايير الأكاديمية والعامة نحو القضايا البيئية، يحتاج القارئ فقط إلى التأمل في حقيقة أن مثل هذه الأنثولوجيا، التي أقدمها في طبعتها الثالثة الآن، لم يكن متاحا التفكير بها منذ أكثر من جيل مضى»

مايكل زيمرمان

منذ ثلاثين عاما كان أغلب الفلاسفة الأنجلو - أميركيين يدرسون الإبستمولوجيا واللسانيات والميتا - أخلاق، بينما كان الفلاسفة الأميركيون الذين يدرسون الفلسفة الأوروبية يركزون انتباههم على الفينومينولوجيا والوجودية. لم يعتدّ فلاسفة ما بعد الحرب، خلافا لفلاسفة حقبة ما قبل الحرب العالمية الثانية، البحث أو التدريس في القضايا السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية الرئيسية. لكن، في عقدي الستينيات والسبعينيات، أدخلت الثورة الثقافية المضادة - وبضمنها الحركة المعارضة للحرب، وحركة الحقوق المدنية، وحركة النساء، وحركة حقوق الحيوان، والحركة البيئية - أدخلت حشدا من القضايا التي فرضت بالقوة وأصبحت موضع استقطاب سياسي بحيث لم يعد باستطاعة الفلاسفة تجاهلها، خصوصا أن هذه الحركات انبعثت في حرم الجامعات التي كان يدرّس فيها الفلاسفة. وبدأ جيل جديد من الفلاسفة الأمريكيين، المتأثرين بواحدة أو بأخرى من هذه الحركات، يلتمسون الوسائل لتقديم هذه الحركات إلى الصفوف الدراسية أو المجلات الاختصاصية.

أثار الفلاسفة المهتمون بالقضايا البيئية أسئلة أساسية حول علاقة البشر بالطبيعة. هل البشر هم الكائنات الوحيدة التي تمتلك قيمة أصلية في الكون الذي نعرفه، أم أن العالم الطبيعي، والنباتات والحيوانات والأقاليم الحيوية، تمتلك قيمتها الخاصة المستقلة عن نفعها للبشر؟ هل على البشر إلزامات خُلُقية نحو البشر الآخرين فحسب أم نحو الحيوانات والنباتات والمنظومات البيئية أيضا؟ إلى أي حد تنبثق المشكلات البيئية عن المركزية البشرية وعن ثنائية البشرية ـ الطبيعة؟ هل على البشر إلزامات نحو الأجيال المستقبلية؟ هل من الخطأ ـ خلقيا ـ أن نبيد الأنواع الحية، النباتية والحيوانية؟ عندما يقال لنا إن التقانة الصناعية تعزز تقدم الإنسان، فما المقصود بـ «الإنسان»؟ هل من قبيل التضليل أن تفوز الجماعات الغنية بأكبر المكاسب من الاختراع التقاني، وغالبا على حساب الناس الفقراء أو المحرومين؟ إلى أي مدى تحرر الاختراعات التقانية البشر، وإلى أي مدى تولد هذه الاختراعات مشكلات بيئية واجتماعية؟ هل تتفق الحرية الإنسانية مع اختفاء كل شيء بريّ وطلّق في الطبيعة؟ كيف لنا أن نعرف أن للتاريخ اتجاها معينا، أو «تصاعديا» حتى؟ إذا كان ثمة ميل تصاعدي للتاريخ، فعلى أي أساس نفترض أنه يتطلب في كل لحظة تقريبا سيطرة البشر على ما هو غير بشري؟

سبق لهذه الأسئلة أن طرحت من قبل بعض اللاهوتيين والفلاسفة وأصحاب المذهب الطبيعي من أمثال جوناثان إدواردز ورالف والدو ايمرسون وهنري ديفيد ثورو وجون موير وجون بورروس وألدو ليوبولد. كان احتفاء هؤلاء بجمال العالم الطبيعي وقلقهم على مصيره مما قد يجري له على يد الشعب الأمريكي المتسارع في عدده وتصنيعه، يُستثار بشكل غير منتظم فحسب، خصوصا عندما كانت تبدو القارة الأمريكية الشمالية عرضة لاكتساح وأذية فعلية من المستوطنات والنشاط البشريين. ومع أن فريدريك جاكسون تيرنر أعلن منذ قرن نهاية حقبة الريادة الأمريكية، فقد أظهر الشطر الأكبر من القرن العشرين أمريكيين «يطورون» القارة بحماسة طائشة. وخلال حقبة الكساد الكبير (في الثلاثينيات) وخلال الحرب العالمية الثانية وخلال فترة الازدهار ما بعد الحرب، نصح العديد من الأمريكيين مواطنيهم بالحفاظ على الموارد الطبيعية وإبداء الاحترام نحو الأرض. لكن الوقت لم يكن قد نضج بعد من أجل إعادة تقييم مثيرة للمعايير المسلّم بها حيال الميدان غير البشري.

يشير العديد من المعلّقين إلى أن كتاب راشل كارسون «الربيع الصامت» الصادر ١٩٦٢، هو المحفز للحركة البيئية التي عصفت بالأمة خلال عقد من صدور الكتاب. لقد أكدت كارسون أن الاستخدام الواسع لمبيد DDT قتل ملايين العصافير المحبوبة (ومن هنا اسمه الربيع الصامت) لدى الأمريكيين بإضعاف بيوضها، واستحثت مواطنيها للتفحص النقدي لمعاييرهم المسلم بها تجاه الطبيعة الحية. إن حديثها التحذيري لم يبرهن فحسب على أن العصافير كانت تموت بسبب الممارسات البشرية غير الحصيفة، بل تضمن أيضا أن الدور قد يأتي على الناس. وحاليا، تفيد استطلاعات الرأي العام أن أكثرية الأمريكيين ينظرون بجدية إلى الإمكانية التالية: إن تراكب التصنيع من جهة، والنمو السكاني من جهة أخرى، قد يؤدي إلى مشكلات خطيرة إلى درجة أنها ربما تقوض عافية الجنس البشري في المستقبل. وفوق ذلك، يعتقد عدد كبير من الأمريكيين أن العالم الطبيعي ذا قيمة بذاته ولذاته، وليس ببساطة لأنه نافع للبشر.

كي نفهم كم هي مثيرة التغيرات التي حدثت في المعايير الأكاديمية والعامة نحو القضايا البيئية، يحتاج القارئ فقط إلى التأمل في حقيقة أن مثل هذه الأنثولوجيا، التي أقدمها في طبعتها الثالثة الآن، لم يكن متاحا التفكير بها منذ أكثر من جيل مضى. ففي ذلك الوقت كان بعض الفلاسفة وحسب، لا يهم ما هو توجههم النظري أو اهتماماتهم الفكرية، يعتبرون فكرة الفلسفة البيئية شيئا آخر عدا كونها سخيفة. وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة ربما لا يزالون ينظرون بارتياب إلى هذه الفكرة، فإن نجاحها يمكن أن يقاس بالعدد الفعلي للبحوث على مستوى الكليات الجامعية التي تقدم الآن في موضوع الأخلاق البيئية والفلسفة البيئية. زد على ذلك أن ما يقدمه الكثير من الأقسام الأكاديمية من مشاريع بحوث في موضوعات ذات صلة بالبيئة، وبرامج دراسية بيئية بين - مناهجية، أصبح معلما مشتركا في الكليات والجامعات الأمريكية.

غالبا ما تعدّ الفلسفة البيئية متطابقة مع الأخلاق البيئية، أي، كجهد في سبيل فحص نقدي لفكرة أن الطبيعة تمتلك قيمة أصلية، وكبحث في إمكان وجود واجبات خلقية على البشر حيال الحيوانات والنباتات والمنظومات البيئية. لكن، وكما توضح الأسئلة التي ذكرناها سابقا، فقد تخطى منظور الفلسفة البيئية القضايا الأخلاقية وأصبح يتضمن قضايا متنوعة ميتافيزيقية ومعرفية وثقافية وسياسية أيضا. في أواسط الثمانينيات، كنتُ محبطا من الافتقار إلى أنثولوجيات تعالج

القضايا المحددة في المنهاج الذي أقوم بتدريسه وهو مكانة البشرية في الطبيعة، وهو المنهاج الدراسي الذي قدمته للمرة الأولى في جامعة تولان عام ١٩٨١. وظلّ الأمر كذلك حتى العام ١٩٩٠ عندما قررت أن أضع مخططا لأنثولوجيا تكون مناسبة لطلاب المرحلة الجامعية الأولى والخريجين، بحيث تغطي حقولا تبدو بالنسبة إليّ ذات أهمية خاصة من أجل فهم الفلسفة البيئية. وبغرض تقديم أفضل تغطية ممكنة لمجالات تهمني، لكن لم أكن بالضرورة متضلّعا فيها، قررت تشكيل فريق من الخبراء يحرر كل واحد منهم قسما من هذه الأنثولوجيا. وقد وافق بامتنان على اقتراحي بخصوص هذه الأنثولوجيا التي أمامكم أربعة من الفلاسفة البيئيين الذين استحقوا شهرتهم - ج. بايرد كاليكوت (الأخلاق البيئية) وجورج سيسشنز (الإيكولوجيا العميقة) وكارين ج. وارين (النسوية الإيكولوجية) وجون كلارك (الإيكولوجيا السياسية). وبما أن هؤلاء الفلاسفة كتبوا مقدمات ممتازة للأقسام التي حرروها فلن أكرر ما قاموا به. لكنني أود ذكر الملاحظات العامة التالية بهدف تقديم نظرة إجمالية موجزة لفهمي الخاص للحالة الراهنة في الفلسفة البيئية وشرح سبب التغيرات التي أجريناها على هذه الطبعة الثالثة.

ذكرت في الطبعة الأولى أن الفلسفة البيئية يمكن تقسيمها تقريبا إلى ثلاثة حقول رئيسية. الحقل الأول الأخلاق البيئية التي تؤكد أنه يمكن أن يحصل تقدم في إنهاء الأزمة البيئية عندما نتحدى المعايير الأخلاقية للمركزية البشرية ونوسع الاعتبارية الخلقية لتشمل الكائنات غير البشرية. وعلى شاكلة بعض الخبراء الذين يواجهون مشكلة جديدة لم يتدربوا سابقا على حلها، ينشد بعض الأخلاقيين استخدام أدواتهم المتاحة - أي النظريات الأخلاقية الحديثة - في دراسة الأزمة البيئية. يتصور كثيرون من الأخلاقيين البيئيين الإمكانية التالية: تماما، كما أن الإنسان اليوم ملزم خلقيا وقانونيا بالإحجام عن إيذاء أو قتل البشر، ربما يكون غدا، ملزما خلقيا وقانونيا بالإحجام عن إيذاء أو قتل الكثير من أنواع الكائنات الحية - إلاّ، بالطبع، لأسباب غير مبتذلة. لكن، لسوء الحظ، بما أن النظرية الخلقية تركز أوليا على الأفراد، وبما أن أفراد البشر يختلفون في جوانب عديدة عن الكائنات غير البشرية، ولأن الكثير من الإيكولوجيين أكثر تركيزا على الأنواع الحية والمنظومات البيئية من النباتات أو الحيوانات الفردية؛ لكل هذه الأسباب وقع مذهب التوسيع الخلقي في بعض الصعوبات.

ينتقد بعض الأخلاقيين البيئيين بحدة المركزية البشرية الغربية وثنائية البشرية ـ الطبيعة، لكن آخرين يلتزمون وضعية أقل جذرية، يُعرفون أحيانا بـ المركزية البشرية «الضعيفة». تبعا لهذا الموقف، يعد البشر جوهريا أكثر قيمة من غير البشر، لكن، على الأقل، ثمة بعض الكائنات غير البشرية يمتلكون قيمة بحد ذاتهم ولذلك يجب عدم معاملتهم كمجرد وسائل لتحقيق أغراض البشر. يبرر هؤلاء حماية الموائل البرية من التطوير، أو الدفاع عن الأنواع المهددة، لا لأن ذلك ببساطة قد ينفع بعض الجماعات البشرية بل لأن الموئل والنوع، وبطريقة ما، خيّر بذاته أو ذو قيمة أصلية. إن أسئلة من قبيل ما هو هذا «الخير» وما هي بالضبط مجموعات الكائنات (حيوانات؟ نباتات؟ منظومات بيئية) التي تستحق الاعتبارية الخلقية، قد أصبحت موضوع مناظرات واسعة بين الأخلاقيين البيئيين.

الإيكولوجيا الجذرية، الحقل الثاني من الفلسفة البيئية، غالبا ما ترتبط بالحركة المضادة للثقافة السائدة، ويتضمن هذا الحقل الإيكولوجيا العميقة والنسوية الإيكولوجية والإيكولوجيا الاجتماعية، إضافة إلى فروع أخرى. يعتبر الفلاسفة الإيكولوجيون الجذريون أنفسهم جذريين لسببين على الأقل. أولا لأنهم يزعمون أن تحليلاتهم تكشف عن الأصول الثقافية والسياسية والاجتماعية والمفهومية والموقفية للأزمة البيئية. ثانيا لأنهم يحاجّون بأنه فقط ثورة أو انزياح ثقافي في النموذج الإرشادي يمكن أن ينقذ كوكب الأرض من الخراب البيئي. ومع أنهم يعترفون بأن إصلاح ممارساتنا الحالية (عن طريق التحكم المضبوط بالتلوث الصناعي وتشجيع التدوير، مثلا) قد يساعد في المدى القصير، يعتقدون عموما أن مثل هذه الإصلاحات لن تكون كافية في المدى الطويل لأنها تتوجه نحو أعراض، لا نحو جذور، الأزمة البيئية.

وعلى الرغم من اتفاقهم في جوانب عديدة حول حدود الإصلاحية البيئية، يمتلك الفلاسفة الإيكولوجيون الجذريون نظرات متباينة حول ما يعتبرونها جذور الأزمة البيئية. يعتقد عدد من مفكري الإيكولوجيا العميقة أن أحد هذه الجذور هو المركزية البشرية: تلك النظرة التي ترى البشر وحدهم أصل ومقياس كل قيمة. فمثل هذه النظرة تولد غطرسة تدفع الناس إلى التعامل مع الكائنات غير البشرية على أنها مجرد مواد خام مركونة لإشباع الحاجات والرغبات البشرية. ويعتقد العديد من مفكري النسوية الإيكولوجية أن الجذر الرئيسي للأزمة البيئية

هو البطريركية [النظام الأبوي]: تلك البنية الاجتماعية الجائرة التي تسوغ استغلال النساء والطبيعة إذ تعتبرهما في مرتبة أدنى من الرجال. وفي بعض الحالات، يشير مفكرو النسوية الإيكولوجية إلى أن التراتبية الجائرة عموما هي المسؤولة عن السلوك الاستغلالي، سواء كان هذا السلوك موجها نحو النساء والطبقات الدنيا أو نحو الحيوانات أو المنظومات البيئية. وعلى هذه الشاكلة، يؤكد العديد من مفكري الإيكولوجيا الاجتماعية أن الجذر المبدئي للأزمة البيئية هو التراتبية الاجتماعية، إذ تتيح البنى الاجتماعية السلطوية لبعض الناس الهيمنة على الآخرين، وكذلك إتلاف ونهب وإيذاء الكائنات غير البشرية دون مبرر. إن أحد الأسباب التي جعلتني أقرر توسيع وتحسين هذه الأنثولوجيا هو أنه لم يكن ثمة في الثمانينيات أنثولوجيا متوافرة تقدم تغطية للإيكولوجيا الجذرية على الرغم من أنني أعتبرها مهمة جدا.

الحقل الثالث للفلسفة البيئية هو الإصلاحية المتمركزة بشريا وهي تحاجج بأن جذر مشكلاتنا البيئية لا يكمن في المركزية البشرية والمعايير البطريركية ولا في المؤسسات والممارسات المجسدة لها، ولا في الوهن الخلقي الذي يمنع الناس من تمييز الاعتبارية الخلقية أو القيمة الأصلية للكائنات غير البشرية؛ بل إن تلوث الماء والهواء والاستخدام المسرف للموارد الطبيعية والممارسات الأخرى المؤذية بيئيا تنبع من السلوك الجاهل والجشع وغير الشرعي والقليل البصيرة. ويمكن كبح مثل هذه الممارسات الحمقاء الملامة خلقيا عبر سن تشريعات وتغيير السياسة العامة، وزيادة التعليم، وتغيير القوانين الضريبية، وإعادة الأراضي العامة إلى مالكيها الخاصين، والتأكيد على الإلزامات الخلقية نحو الأجيال المستقبلية، وتشجيع الإدارة الحكيمة للطبيعة وتشجيع آخر لاستخدام رشيد للموارد الطبيعية. وبحسب هؤلاء الإصلاحيين، على الرغم من أن الطبيعة لها قيمة فقط كأداة لتحقيق الغايات البشرية، فإن هذه الغايات معقدة وكثيرة، وتمتد من الغذاء الذي تزودنا به الحيوانات والنباتات وصولا إلى المتعة الجمالية التي تثيرها المناظر الطبيعية البرية. ولذا يرى هؤلاء الإصلاحيون أن ليس ثمة حاجة لا إلى الثقافة الثورية والتغيرات السياسية ولا إلى تبدلات في النظرية الخلقية المتمركزة بشريا.

عند التفكير في الحقول الممكن تغطيتها في الطبعة الأولى من هذه الأنثولوجيا، ومع الأخذ بالحسبان الحجم المتاح للكتاب، استخلصتُ أن الحقلين الأولين ـ الأخلاق البيئية والإيكولوجيا الجذرية ـ يستحقان تغطية

أوسع، أما الحقل الثالث ـ الإصلاحية المتمركزة بشريا ـ فيمكن حذفه لأنه معروف جيدا ومفهوم بما يكفي. وفوق ذلك استخلصت أن تحديد الإيكولوجيا الجذرية بالفروع الثلاثة، الإيكولوجيا العميقة والنسوية الإيكولوجية والإيكولوجيا الاجتماعية، يجعلني أقدم تغطية وافية للموضوع. وباختيار المحررين الذين سوف يركزون على هذه الفروع الثلاثة من الإيكولوجيا الجذرية كنت آمل تشجيع مناقشات بناءة بين الإيكولوجيين العميقين والنسويين الإيكولوجيين والإيكولوجيين الاجتماعيين لأن بعض ممثلي هذه الفروع كانوا منخرطين في ما أعتبره جدالات عقيمة وزائدة على اللزوم.

وقد شجعتني ردود القراء والمراجعين على إعادة تقييم هذين الاستخلاصين حول محتوى الطبعة الأولى من هذه الأنثولوجيا. فمثلا، أراد بعض القراء أن يتم في الطبعة الثانية تغطية مقاربات المشكلات البيئية من قبيل الإصلاحية المتمركزة بشريا والسوق الحرة والتنظيم الحكومي (الليبرالي). وبالانتباه إلى أن شباب الناس لا يشعرون باليأس إزاء التصورات المستقبلية الكالحة التي يعبر عنها بعض الإيكولوجيين الجذريين، بل أيضا إزاء التوقعات غير المرجحَّة بحدوث تغيرات ثورية ضرورية، على ما يُزعم، من أجل تجنب مثل هذا المستقبل، يؤكد الإصلاحيون أن تحسينات مهمة في الشروط البيئية الحالية والمستقبلية يمكن أن تحصل إذا ما أدخلنا في الحسبان، مثلا، آليات السوق المناسبة. وقد أشار قراء آخرون إلى أن بعض اتجاهات الإيكولوجيا الجذرية ـ بما في ذلك الاشتراكية الإيكولوجية والإقليمية الحيوية ـ لم تُغطَّ في الطبعة الأولى. كما تذمر آخرون من أن الطبعة الأولى عرّفت «الإيكولوجيا الاجتماعية» على نحو ضيق جدا. وقد استجابت الطبعة الثانية لهذه الآراء عندما غيّر جون كلارك القسم المتعلق بـ «الإيكولوجيا الاجتماعية» ليصبح «الإيكولوجيا السياسية» وبدّل محتواه بشكل كامل.

أما بالنسبة إلى الطبعة الثالثة (الحالية) فقد أصغينا أيضا إلى آراء القراء والمراجعين. ففي القسم المتعلق بـ «الأخلاق البيئية»، أدخل ج. بايرد كاليكوت من جديد المقالة الممتازة التي ظهرت في الطبعة الأولى كجسر بين المقاربات الكلية والفردية للأخلاق البيئية وهي مقالة مارك ساغوف، «تحرير الحيوان والأخلاق البيئية: زواج باطل، طلاق سريع». وقد ختم كاليكوت القسم الذي حرره بمقالة كتبها بنفسه وذات صلة بالموضوع وهي، «تحرير الحيوان والأخلاق البيئية: اتحاد جديد». وبالإضافة إلى ما سبق فقد ضم

كاليكوت إلى القسم مقالة مهمة تعالج القلق الذي يعبر البعض عنه أحيانا بصدد الأخلاق البيئية الكلية، أي الفاشية الإيكولوجية التي يمكن تعريفها بأنها إخضاع (قسري أحيانا) المصالح البشرية الفردية إلى المصالح الجماعية التي من ضمنها مصالح الطبيعة غير البشرية.

وقد أعادت كارين وارين بشكل كامل كتابة مقدمتها للقسم المتعلق بـ «النسوية الإيكولوجية» وأضافت مقالتين جديدتين لمؤلّفين يهتمان خصوصا بقضايا النساء والبيئة في بلدان العالم النامي. فقد أسهمت فاندانا شيفا، وهي بارزة في حقل النسوية الإيكولوجية وناشطة بيئية معروفة عالميا، بمقالة تتبصر في كيفية تأثير التدهور البيئي في النساء والأطفال خصوصا. أما مقالة دين كورتين «تعرّف الخبرة البيئية للنساء»، فتحاجج بأن شكلا من العنف المنظم ينجم عن واقعة تجاهل الخبرة البيئية للنساء، خصوصا في العالم النامي.

أما بالنسبة إلى القسم المتعلق بـ «الإيكولوجيا السياسية»، فقد أضاف محرره جون كلارك مقدمة جديدة إلى جانب مقالة جديدة هي «قضية الحرية: دروس من النسوية الإيكولوجية إلى الإيكولوجيا الاجتماعية». تساعد هذه المقالة على ربط الموضوعات المطروحة في القسم الذي حررته وارين، قسم النسوية الإيكولوجية، مع جوانب مهمة من الإيكولوجيا السياسية والاجتماعية. كما ضمّن كلارك هذا القسم مقالة جديدة كتبها تشارلز بليز بعنوان «الحفاظية التقليدية والأخلاق البيئية». أخيرا، وبالإضافة إلى تضمين المقالة المعدلة لجيمس أوكونور، «الاشتراكية والإيكولوجيا»، فقد أعاد كلارك إدخال مقالة «ما هي الإيكولوجيا الاجتماعية؟» وهي المقالة المهمة التي كتبها موراي بوكتشين خصيصا للطبعة الأولى من هذه الأنثولوجيا.

أود أن أعبر عن تقديري العميق للمحررين الذين ساعدوني وعملوا بكدّ لتحسين مستمر لهذه الأنثولوجيا، وهدفنا من ذلك تعريف القراء والطلبة بالمقاربات المتنوعة للفلسفة البيئية وهو ما قد يساعد على تحسين الشروط الضرورية للحياة كي تواصل الازدهار على الكوكب الأزرق ـ الأخضر.



الباب الأول

الأخلاق البيئية

مقدمة

ج. بايرد كاليكوت

في العام ١٩٧٣، ومع نشر ثلاث مقالات رائدة، أعلنت الأخلاق البيئية عن ظهورها الأول على مسرح الفلسفة المحترفة المحافظة والرصينة. ففي ربيع ذلك العام نشر الفيلسوف الأسترالي الشاب بيتر سينغر مقالة «تحرير الحيوان» في مجلة The New York Review Of Books، وفي صيف ذلك العام ظهرت مقالة «الضحل والعميق، حركة الإيكولوجيا بعيدة المدى: خلاصة» للفيلسوف النرويجي المميز ومتسلق الجبال آرني نايس في المجلة الفلسفية الدولية Inquiry. وفي الخريف، خاطب فيلسوف أسترالي شاب آخر هو ريتشارد سيلفان (روتلي، آنذاك)، زملاءه في المؤتمر العالمي الخامس عشر للفلسفة في فارنا في بلغاريا متسائلا: «هل ثمة حاجة إلى أخلاق جديدة، بيئية؟».

وعلى مدى السنوات العديدة التالية، ظهر المزيد من المقالات في هذا الحقل الجديد المثير من البحث في مجلات اختصاصية من قبيل

«تستطيع أفعالنا منع كائن حي من تحقيق غايته، وهذا يعني إلحاق الأذى بالكائن»

ج. بايرد كاليكوت

Journal Of Philosophy وEthics. ثمّ، وفي عـام ١٩٧٩، أسس يوجين. س. هارغروف مجلة فصلية جديدة هي الأخلاق البيئية Environmental Ethics وانفتحت البوابات وتدفقت المقالات في ميدان الأخلاق البيئية. كما بدأت مقررات جامعية تتوفر على هذا الموضوع. وفي أواسط العقد التالي كان قد ظهر عدد من الدراسات بحجم كتاب. وبذلك انبثق إلى الوجود حقل جديد كليا في الفلسفة.

تشكّل المقالات الرائدة الثلاث العائدة إلى عام ١٩٧٣ المصدر الرئيس لا لواحد بل لثلاثة تيارات فكرية تباعدت على نحو مطّرد. فالإيكولوجيا العميقة deep ecology التي نبعت من مقالة نايس توطّدت في «برنامج» من ثماني نقاط تبناه أعضاء في الحركة الخضراء الجذرية، ومن ضمنهم الناشطون السرِّيون؛ «المحاربون البيئيون» من منظمة الأرض أولاً !Earth First. وأكثر من ذلك، أصبحت الإيكولوجيا العميقة «ممارسة» تهدف إلى الاختبار المباشر للارتباط بالطبيعة. وطبقا لذلك، تبدو الإيكولوجيا العميقة مضادة ـ للعقل على نحو غامض، ومعادية على نحو صريح «للاختزال الأخلاقي» الموضوعي (كما يرى مفكروها) لما يعتقدون أنه يجب أن يكون علاقة بالعالم الطبيْعي أكثر حميمية من تلك الخلقية النمطية السائدة. وقد أصبحت النظرية الأخلاقية حول تحرير وحقوق الحيوان الجناح الفلسفي لحركة أكثر وضوحا، ونضاليةً على نحو مطّرد. لكن أهداف هذه الحركة لم تختلف وحسب عن أهداف الحركة البيئية بل أصبحت غالبا على نزاع معها. ومن جهة الفلسفة الخُلقية، تعدّ الآن حركتا تحرير/ حقوق الحيوان والأخلاق البيئية حقلين منفصلين من البحث، لكل منه برنامجه الخاص.

و تبعا لذلك، فقد خصصنا في هذه الأنثولوجيا قسما خاصا للإيكولوجيا العميقة، بينما ينقسم هذا الباب الأول، المتعلق بالأخلاق البيئية، إلى مجموعتين متميزتين من المقالات: المقاربات الفردية والمقاربات الكلية. وبما أن النزاع بين تحرير/ حقوق الحيوان والأخلاق البيئية كان أكثر عمقا أو، على الأقل، أقدم عهدا من المجادلات الضروس بين النسوية الإيكولوجية ecofeminism والإيكولوجيا الاجتماعية social ecology، فقد يرى المرء أنه ينبغي استبعاد المقالات التي تتناول أخلاقيات عافية الحيوان من هذه الأنثولوجيا. لكن، ثمة أسباب وجيهة لتضمين بعض هذه المقالات هنا.

فمن الناحية التاريخية، كان تيارا الأخلاق البيئية وتحرير/ حقوق الحيوان مندمجين. وحتى اليوم، ومع أن الانشقاق بينهما قد حدث في بواكير الثمانينيات، فإن أغلب الفلاسفة، هذا عدا عن الناس العاديين، يعتبرون أنهما يمثلان الشيء عينه تقريبا. وبما أننا، نحن البشر، حيوانات فقارية ضخمة، فإن الأفكار حول الفقاريات الضخمة الأخرى تحضر إلى الذهن على نحو مفهوم عندما نفكر في البيئة الطبيعية. إن الحيوانات البرية جزء مميز من البيئة الطبيعية، أما الحيوانات الداجنة فليست كذلك ـ مع أنها تنال حصة الأسد من اهتمام أخلاقيي عافية الحيوان. ثم إن البيئة الطبيعية تضمّ الكثير الكثير من غير أصدقائنا المكسوّين بالفراء.

أما في الممارسة فغالبا ما يتداخل تيارا الأخلاق البيئية وتحرير/ حقوق الحيوان، وغالبا أيضا كما لاحظنا، ما يتنازعان. فعلى سبيل المثال، إن المواشي الداجنة وقطعان الأغنام والأرانب الشرهة والماعز والخنازير وأمثالها كثيرا ما تهدد بتدمير منظومات بيئية حساسة وبالقضاء على أنواع نباتية معرضة للخطر. إن الأخلاق التي يتبناها معظم البيئيين تتطلب الحفاظ على المنظومات البيئية، وبالتحديد الأنواع النباتية، مهما كان الثمن، حتى لو أدى ذلك إلى قتل الحيوانات الثديية العاشبة المألوفة، بينما الأخلاق التي يتبناها الناشطون في تيار تحرير/ حقوق الحيوان تفضّل الحيوانات الثديية حتى لو أدى ذلك إلى المزيد من التدهور البيئي وتآكل التنوع الحيوي.

لكن، من الناحية المنهجية، يتوحد أخلاقيو البيئة وأخلاقيو تحرير/ حقوق الحيوان من خلال التزام مصمِّم على مواجهة طرائق الفلسفة الغربية التقليدية. وينسج كلّ منهما نظرياته بغير خيوط الأفكار الموجودة في الفكرين الأوروبي والأمريكي ـ الأوروبي. ويطور كل منهما فلسفة خلقية تتكل على نظريات أخلاقية تستلزم بدورها وصايا عملية. كما يعتقد كل منهما بقدرة الأفكار على توجيه الفعل الفردي وتغيير القيم الاجتماعية وصوغ مُثُل ثقافية جديدة.

و من الناحية النظرية، إن الأكثر أهمية بالنسبة إلى هدفنا هنا يتمثل في أن تيار تحرير/ حقوق الحيوان حرث أرضا جديدة في الفلسفة الخلقية عندما خطا إلى أبعد من حدود الجنس البشري. إن التفكر المقنِع

والبارع جدا من قبل سينغر حول تحرير الحيوان، ومن قبل توم ريغان حول حقوق الحيوان ـ وكلّ منهما بلا ريب فيلسوف أخلاقي غير متمركز بشريا ـ قد مهّد الطريق الذي اتبعته موجة ثانية من الفلاسفة ذوي الاهتمامات الأوسع. لذلك، وبينما يُعد تحرير/ حقوق الحيوان غاية نهائية عند دعم برنامج حركة عافية الحيوان الشعبية، فإنه يمكن اعتبارها هنا الخطوة الأولى فحسب على طريق أخلاق بيئية أكثر شمولا تتوجّه نحو كل الأشياء الحية جماعيا أو فرديا.

نبدأ الباب الأول من هذه الأنثولوجيا بالدعوة التي وجهها سيلفان إلى مجتمع الفلاسفة العالمي كي يركز ما لدى الفلسفة من قدرات تحليلية مفهومية هائلة وإبداعيّة فكرية على الإشكالية البيئية. ففي العام ١٩٧٣، كما ينوّه سيلفان، لم تكن التقاليد الفكرية الغربية، وبكل بساطة، تتوفر على أخلاق بيئية وافية وغير متمركزة بشريا، مع أن أخلاقا من هذا القبيل قد تنبأ بها ألدو ليوبولد، أحد الحفاظيين conservationists الأمريكيين العظام في أواسط القرن العشرين. ولذلك فقد استحث سيلفان الفلاسفة المعاصرين كي يلبسوا معطف ليوبولد ويجعلوا شغلهم الشاغل تقديم مثل هذه الأخلاق.

إن المأخذ الرئيسي، الذي يلفت سيلفان الانتباه إليه في مَثَلي «الناس الأخيرين» و«الإنسان الأخير» يتمثل في أن «الفئة القاعدية» للأخلاق الغربية التقليدية تتطابق حدودها مع فئة الكائنات البشرية. وإذا تبنينا أحد مصطلحات الحركة النسوية الليبرالية (النسوية الإيكولوجية لم تكن آنذاك قد برزت كما هي الآن) فإن النظرية الأخلاقية الغربية التقليدية مذنبة بـ«الشوفينية البشرية [إضافة إلى الذكورية]». لذلك فإن المشكلة النظرية الرئيسية التي يبسطها سيلفان أمام الفلاسفة الذين يرغبون بالاستجابة للتحدي الذي طرحه تتمثل في كيفية توسيع الفئة القاعدية للأخلاق بحيث تشمل الكائنات غير البشرية إلى جانب البشر.

لنلاحظ أن سيلفان يذكر، من ضمن الفئة الواسعة للكائنات المحرومة أخلاقيا، أن أخلاقا بيئية نهائية ربما تشمل كلا من النباتات والحيوانات المفردة (الأشجار، الكلاب) من جهة، والتجمعات أو الكليات البيئية من قبيل الأنواع الحية (الحوت الأزرق) والمنظومات البيئية، من جهة أخرى. وفي حين

أنه يكتفي ببساطة بتخطيط المشكلة من دون محاولة حلّها، فإنه يبدو لا مباليا قليلا حول ما هي الكائنات غير البشرية التي يجب تضمينها - أو لا - في الفئة القاعدية لأخلاق بيئية ملائمة أو حول كيفية المضي نظريا في توسيع الفئة القاعدية.

ربما نعتبر مقالة بيتر سينغر، «كل الحيوانات متساوية»، محاولة للانكباب على المشكلة الفلسفية التي بسطها سيلفان، على الرغم من أن سينغر لم يكن، بالطبع، يردّ بالتفصيل على دعوى سيلفان. ففي الفلسفة الخلقية الغربية التقليدية لم تكن الشوفينية البشرية، أو ما يدعوه سينغر وريتشارد رايدر (اللذان تجذبهما بلاغة الحركة النسوية المعاصرة) «النوعانية [*] Speciesim» (على غرار الجنسية Sexism)، موضع جزم ساذج من دون دفاع. لقد أنفق الفلاسفة الخلقيون من أفلاطون إلى راؤول جهدا كبيرا لتفسير ما يجعل الكائنات البشرية ذات خصوصية وما الذي يجعلنا وحدنا جديرين بالمعاملة الخلقية. يستغل سينغر هذه السمة المنتشرة في كامل نسيج الفلسفة الخلقية الغربية الكلاسيكية ليطرح المعضلة التالية على أي أخلاق شوفينية بشرية.

إذا كان ما يخوِّل الكائن البشري عضوية الفئة القاعدية الخلقية (لنَدعُه، كما يفضل الفلاسفة، «معيار الموقف الخلقي») هو من الرِّفعة بما يكفي لاستبعاد الحيوانات الأخرى، عندها يجب أيضا استبعاد «الحالات الهامشية» البشرية - كالأطفال والمعاقين جدا والناس الذين في شيخوخة يائسة. فإذا كنا جدّيين في اعتبار أن امتلاكنا قدرة معينة - لنقل القدرة العقلية أو قدرة النطق - تميز الفرق بين أولئك الذين يستحقون الاعتبار الخلقي وأولئك الذين لا يستحقونه، وإذا كنا متسقين مع ذواتنا، عندها يجب السماح بمعاملة الحالات الهامشية على غرار ما نعامل الكائنات الأخرى المحرومة خلقيا: ربما يُجري الباحثون، من دون وخزات الضمير، تجارب طبية مؤلمة عليهم ويختبروا المنتجات على أطفال غير مرغوب فيهم، وربما تفتح إدارات الألعاب والصيد موسما لصيد الشيوخ، وربما تعدّ شركة بورينا طعاما للكلاب من لحم الشيوخ.

(*) التحيز إلى أحد الأنواع الحية (الإنسان هنا) وتفضيله على الأنواع الأخرى [المترجم].

خيال فظيع، لا ريب في ذلك. تلك هي المسألة بالذات. لكن، إذا أردنا إدخال الحالات الهامشية في الفئة القاعدية الخلقية، فيجب أن نخفض عتبة الدخول المطلوبة. ولكن إلى أي مستوى؟ يتحول سينغر بحثا عن إجابة إلى المعيار الذي اقترحه جيرمي بنتام: الإحساسية Sentience، أي القدرة على اختبار اللذة والألم. الإحساسية معيار أكثر صلة بالمعاملة الخلقية من بعض البدائل الحصرية الأخرى لأن الاعتبار الأدنى الذي يطلبه المرء من الآخرين هو ألا يتم إيذاؤه. وربما يفترض المرء أن الأذى يعني، في التحليل الأخير، التألم والتسبب بالمعاناة. أما أين نضع بالضبط «حدا لا يمكن تجاوزه»، كما يسميه بنتام، بين الحيوانات الحاسة وغير الحاسة، فهو أمر بعيد عن الوضوح، أما الواضح تماما فهو أن جميع الفقاريات على الأقل يجب شملها في الفئة القاعدية الخلقية وفق ما وصفناه أعلاه.

إن الجاذبية الهائلة لأخلاقيات تحرير الحيوان عند سينغر تصدر، ويا للمفارقة، عن حقيقة أنه لم يأتِ بجديد فعليا. بل، لقد طلب بكل بساطة تطبيقا متسقا لنظرية القيمة في المذهب النفعي الكلاسيكي والقائلة بأن اللذة خير والألم شر. فقد ألحّت النفعية الكلاسيكية على الاعتبار المحايد للّذات والآلام لكنها، وبشكل اعتباطي، قيدته بلذات وآلام الكائنات البشرية. فإذا ألغينا هذا القيد نحصل على تحرير الحيوان.

لكن ذلك ما عرّض أخلاق تحرير الحيوان لدى سينغر لكل المشكلات التي أثارها النقد النفعي البارع طوال قرنين. إن سينغر أحد المدافعين عن النباتية وذلك لأسباب خلقية محضة، ولكن حتى هذا المضمون العملي الأساسي لإعتاق الحيوانات أخلاقيا مشكوك به على أسس نفعية بحتة. إذ نستطيع تربية الحيوانات بارتياح، ثم ذبحهم من دون ألم، ونظل نستمتع بأكل بشرائح اللحم المتنوعة والبيض.

دفعت اعتبارات كهذه توم ريغان للرد على أخلاق تحرير الحيوان عند سينغر بالترياق الكلاسيكي المألوف الذي يضاهيه - الحقوق (حقوق الحيوان في هذه الحالة). وفقا لريغان، إن تلك الحيوانات الحاملة للحياة، سواء كان ذلك أفضل أو أسوأ لها، تمتلك «قيمة أصلية» وبالتالي لها حقوق «تبزّ» «مبدأ المنفعة» الذي يوجهنا بفظاظة كي نفعل أي شيء ينتج أرجحية أكبر، في المتوسط، للّذة على الألم بين كل المخلوقات الحاسّة التي تؤثر فيها أفعال الإنسان.

بالنسبة لسينغر وريغان، إن الأحقية الأخلاقية لـ «الحيوانات» هي غاية فلسفية بذاتها. لكن، إذا كانت غايتنا تطوير الأخلاق البيئية الأكثر شمولا التي تصورها في الأصل سيلفان، فإن تحرير الحيوان وحقوق الحيوان هما في أحسن الأحوال محطة على الطريق.

من الواضح أن النباتات لا تدخل بتاتا في حسبان حقوق/ تحرير الحيوان، دَعْكَ من الأجزاء غير الحية من المنظومات البيئية التي نهتم بها نحن البيئيين، كالتربة والماء والهواء. زد على ذلك أنه على الرغم من عنوان مقالته «كل الحيوانات متساوية»، فإن سينغر لا يُشمّل حتى كل الحيوانات في دائرته المفتونة بالزبائن الأخلاقيين، لأن أنواعا كثيرة من الحيوانات ربما ليست حاسّة. وحتى جميع الحيوانات التي تبتغي نظرية ريغان توسيع الحقوق لأجلها يمكن حصرها على نحو ضيّق ـ وفي الواقع، إلى حد كبير.

في مقالته الصادرة عام ١٩٧٨، «حول الاعتبارية الخلقية»، يمضي كينيث ي. غودباستر مترددا بالفلسفة الخلقية إلى ما وراء حقوق/ تحرير الحيوان ليصل إلى خصوصية الأخلاق البيئية. فهو يوافق مع بنتام وسينغر على أن حجب الأحقيّة الأخلاقية عن الكائنات التي تخفق في الوفاء بأكثر المعايير الحصرية المقترحة تاريخيا (مثل حيازة العقل) التي تؤهلها لـ «الاعتبارية الخلقية moral considerability»، لم يكن أمينا فكريا ولا مسوَّغا في آخر المطاف. لكنه لا يتفق معهم على أن الحد الذي لا يمكن تجاوزه ينبغي اشتقاقه من معيار الإحساسية. فمن وجهة نظر بيولوجية تعدّ الإحساسية وسيلة، وليست غاية ـ إنها وسيلة للحياة. وبالتالي، ليست الإحساسية بل «ما هو حي being alive» ذلك الذي يجب أن يكون معيار الاعتبارية الخلقية. زد على ما سبق أن هذا المعيار أكثر مَتاتا لمصلحة من اختير لأجلهم؛ إذ يمكن القول، وبشكل معقول أيضا، أن الكائنات الحية غير الحاسّة تمتلك مصالح، وإذا كان الأمر كذلك، فربما تستفيد أو تتأذى ـ مع أن إيذاءها ربما لا يؤلمها، وربما لا يسبب لها معاناة واعية. لكن من الواضح أن غودباستر يحاكم الأمور عقليا وفق الصيغة التي رسّخها كلاسيكيا بنتام وتوسّع فيها أخيرا سينغر.

إن أخلاق «مبدأ ـ الحياة» عند غودباستر هي أخلاق حدٍّ أدنى. فهو يتفادى خصّيصا قضية مقدار الأهمية التي يجب أن تعطى لمصالح النباتات والكائنات الأخرى التي بالكاد حيّة. بل ويعترف حتى أنها في حين قد تُمنح الاعتبار الخلقي تقنيا، إلاّ أنها عمليا قد لا تبلغ «عتبة» الحساسية الخلقية البشرية. لذلك ربما وإلى الأبد لا نستطيع فعليا أن نأخذ في الحسبان مصالح جميع الأشياء الحية التي تؤثر فيها أفعالنا أثناء اتخاذ قراراتنا العملية اليومية.

بعد ثلاث سنوات، عرض بول و. تايلور، الفيلسوف الأمريكي المميز، نسخة أكثر قوة للمركزية الحيوية biocentrism (حرفيا، نظرية أخلاقية «متمركزة على الحياة»). وفقا لما يراه تايلور، إن جميع الكائنات الحية «مراكز غائية للحياة». إن غاية telos (المقابل الإغريقي ل مآل end، هدف goal) المتعضي الحي تتمثل في أن يصل إلى مرحلة النضج ويتكاثر. تستطيع أفعالنا منع كائن حي من تحقيق غايته، وهذا يعني إلحاق الأذى بالكائن. يتفق تايلور مع غودباستر على أن كل الأشياء الحية لها مصالح وبالتالي لها خيرها الخاص بها، بغض النظر تماما عن استخداماتنا لها، وبشكل مستقل تماما عن كونها حاسّة أو مبالية. وفي حين أن تايلور يحجب الحقوق عن الكيانات الطبيعية غير البشرية، يحاجج بأن كل الكائنات الحية البرية تمتلك قيمة أصلية متساوية. (لكن حصر تايلور للاعتبارية الأخلاقية بالمراكز الغائية البرية للحياة يبدو غير مسوَّغ نظريا).

إن فكرة كون جميع الكائنات الحية البرية (من ذبابة الفاكهة إلى الحيتان) ذات قيمة خلقية متساوية يعاكس حدوسنا الأخلاقية المبجّلة التي عشنا طويلا على هديها وترى أن الكائنات الواعية أكثر قيمة جوهريا من الكائنات السريعة الزوال غير الحاسّة. ولكن، حتى لو اقتنعنا بالمساواتية الحيوية عند تايلور، فإن الأخلاق البيئية الناتجة ستكون خارج المسألة، هذا عدا عن الصعوبة الهائلة التي تقف في وجه ممارستها. إن عافية الديدان والحشرات والشجيرات ليست ـ بكل بساطة ـ موضع تركيز الاهتمام البيئي. وكما تقترح ورقة سيلفان البرنامجية، إن تركيز الاهتمام البيئي يكون أقل على الكائنات الحية الفردية (مع أن عافيتهم لا يجري تجاهلها

كليا) مما هو على الأنواع الحية والكيانات «الكلية holistic» الأخرى، وعلى المجتمعات الحيوية والمنظومات البيئية والبراري والنطاق الحيوي الكوكبي إجمالا.

في مقالته، «تحرير الحيوان والأخلاق البيئية: زواج باطل، طلاق سريع»، يلقي مارك ساغوف الضوء على الكثير من الاختلافات بين المقاربات الفردية والكلية للفلسفة الخلقية غير المتمركزة بشريا. وقد اقتصر في مناقشته على أخلاق عافية الحيوان الفرد، لكنّ، بتعميمها على نحو ملائم، تنطبق بالقوة ذاتها على أخلاقيات مبدأ ـ الحياة أو احترام الحياة الفردية حصرا. لكن، ليس فحسب أن أخلاق عافية الحيوان لا تمضي إلى ما يكفي من العمق، بل إنها تسير في اتجاه مختلف، وغالبا معاكس، للاعتبارات البيئية، كما يحاجج ساغوف. وبالإضافة إلى التعارض بين عافية الحيوانات الحاسّة الداجنة أو الضارية وعافية الأنواع النباتية المعرضة للخطر أو سلامة المنظومة البيئية ككل، ثمة تعارض أيضا في المصالح بين الحيوانات الداجنة والضارية، من جهة، والحيوانات البرية من جهة أخرى. ويعبّر توم ريغان في مقالته «حقوق الحيوان، أخطاء الإنسان» عن اهتمامه بالحيتان وقرود الغيبون. لكن معظم الاهتمام بحقوق/ تحرير الحيوان انصبّ على حيوانات مثل المواشي (خصوصا العجول المعدّة للذبح أو «العجول المراهِقة»، كما يشير إليها ريغان)، والدجاج، وأشباهها المعدّة من أجل الزراعة التصنيعية. وفي حين أن الزراعة التصنيعية مدمرة بيئيا لأنها تستنفد الطبقات الصخرية، وتحتّ التربة، وتلوث كيميائيا المياه والتربة، فإن حُسن حال المخلوقات الداجنة بحد ذاتهم ـ بما في ذلك النباتات إضافة إلى الحيوانات ـ ليس مجرد قضية بيئية. فمن الناحية البيئية، عشائر النبات والحيوان البرية هي القضية المهمة، وتتأثر غالبا بشدة بمنافسة الأنواع الداجنة والضارية.

و صفوة القول، كما يشير ساغوف بقوة، أن الاهتمامات البيئية كلية في غالبها وليست فردانية. لذلك فإن المقاربة الفردانية حصرا للأخلاق البيئية لا تكفي لدراسة هذه الاهتمامات. إن الاهتمامات البيئية والأخلاق البيئية الفردية الحصرية يمرّ واحدهما بالآخر، مثل الزوارق الشراعية الشهيرة في الليل، من دون لقاء أو احتكاك.

حسنا، ما العمل؟ ربما نستطيع حلّ المسألة إذا شخّصنا المشكلة. إن سينغر وريغان وغودباستر وتايلور يقدمون جميعا تنويعات على موضوعة نظرية مشتركة يمكن أن ندعوها النموذج الإرشادي القياسي للفلسفة الخلقية التقليدية. فهذا النموذج يعرِّف ويسوِّغ خاصية أو صفة تؤهل حائزها لتلقي الاعتبارية الخلقية. والاختلاف الرئيسي بين نظريات سينغر وريغان وغودباستر وتايلور وأولئك الأسلاف المتمركزين بشريا يكمن في اختيار الخاصية أو الصفة المانحة للاعتبار الخلقي. إن معظم الأنصار التقليديين للنموذج الإرشادي القياسي ينتقون - بحذر - خاصية أو صفة يعتقدون أن الكائنات البشرية وحدها تحوزها. أمّا سينغر وريغان وغودباستر وتايلور فقد اختاروا بعد تأمّل عميق الخاصية أو الصفة، بحيث لا تشمل الكائنات البشرية فقط بل أيضا طيفا عريضا من الكائنات غير البشرية. فكل الفقاريات تحوز ما اختاره سينغر، وكل الثدييات تحوز ما اختاره ريغان، وكل الأشياء الحية تحوز ما اختاره غودباستر وتايلور.

و قد جرت محاولات لإسناد مصالح غير واعية - شبيهة بتلك التي أُسندت إلى النباتات والحيوانات غير الحاسة من قبل غودباستر وتايلور - إلى الكليات البيئية من قبيل الأنواع الحية والمنظومات البيئية. وجرت محاولات للمحاجّة بأن مجرد الوجود يعدّ خاصية مؤهِّلة للاعتبار الخلقي. لكن مثل هذه المحاولات لم تؤخذ على محمل الجد، لذلك فإن المركزية الحيوية تعدّ النقطة النهائية في هذا المحور البسيط من المحاجة. فهي تمطّ هذا النموذج المألوف من المحاكمة الخلقية إلى حدّه الأقصى. والأمر يشبه شريطا من المطاط نريد له أن يطوق رزمة كبيرة جدا، فمحاولات مطّه على نحو إضافي أكثر تؤدي إلى انقطاعه الأكيد.

لذلك فإن المقاربة الكلية للأخلاق البيئية تبدو بحاجة إمّا إلى نموذج إرشادي نظري مختلف أو إلى وسيلة نظرية ما، من أجل توسيع مقنع للمركزية الحيوية. وهكذا، استنادا إلى إلماعات واقتراحات ألدو ليوبولد سعى ج. بايرد كاليكوت في سبيل البديل الأول، أمّا هولمز رولستون الثالث فقد سعى في سبيل الثاني. يزعم ليوبولد أن أخلاق الأرض The Land Ethics تغير دور الإنسان العاقل من مستعمِر لمجتمع الأرض إلى عضو ومواطن عادي فيه، كما تستلزم منه احتراما للأعضاء - الزملاء وكذلك احترام المجتمع بحد

ذاته. وفي الواقع، مع التقدم في نص «أخلاق الأرض» يتراجع أكثر وأكثر انتباه واهتمام المؤلف «بالأعضاء ـ الزملاء» لأن «المجتمع بحد ذاته» يبدو أعظم في الأهمية. وعندما يصل ليوبولد إلى الختام ليوجز أخلاق الأرض في حكمة أخلاقية أو قاعدة ذهبية، يبدو وقد نسي كلا من النباتات والحيوانات الفردية، وبقيت فقط المنظومة البيئية، بما هي كليّة، موضوع الاعتبارية الخلقية: «يكون الشيء صائبا عندما يميل إلى صون تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي. ويكون خاطئا خلافا لذلك».

و نظرا إلى الانسجام التام بين أخلاق الأرض وبين اهتماماتهم الكلانية فقد جعلها البيئيون المعاصرون خيارهم الأخلاقي. إن ليوبولد خبير غابات بالممارسة وعالم في إيكولوجيا الحياة البرية من حيث المهنة، لكنه ليس فيلسوفا. ولذلك فإن غزوته الوجيزة، لكن الموحية، في ساحة الأخلاق غير مصاغة نظريا بشكل جيد أو غير مبرهنة تماما؛ كما أنها إشكالية إلى حد بعيد. لذا وفي مقالة «الأخلاق البيئية الكلانية ومشكلة الفاشية الإيكولوجية» يحاول ج. بايرد كاليكوت وبكل وضوح أن ينظِّم المجموع النظري الذي يتلامح أحيانا عبر النسيج البسيط لكلام ليوبولد المنثور، وينكبّ من ثمّ على واحدة من أكثر المشكلات إرباكا في أخلاق الأرض، تلك التي عرّفها نقاد هذه الأخلاق بأنها: مشكلة «الفاشية الإيكولوجية».

يطلب النموذج الإرشادي القياسي منح الاعتبارية الخلقية لأي كائنات يرى المعيارُ المفضل أو (المسوَّغ) عند الفيلسوف أنها تستحق الاعتبار الخلقي ـ بغض النظر عن مشاعرنا تجاه هذه الكائنات. ويحاجج كاليكوت بأن أخلاق الأرض عند ليوبولد تنتمي إلى تقليد الفلسفة الخلقية الذي ترسخ كلاسيكيا في القرن الثامن عشر على يد ديفيد هيوم وآدم سميث، حيث تتجذر الأخلاق بالضبط في المشاعر الغَيْرية من قبيل، حبّ الخير، والتعاطف، والإخلاص. ووفقا لما يقوله كاليكوت فإن تشارلز داروين اقترح أن مثل هذه المشاعر خضعت للانتخاب الطبيعي في الكثير من الأنواع الحية، بما في ذلك أسلافنا قبل ـ البشريين، فمن دونها لم يكن الأفراد ليتمكنوا من التماسك سوية في مجتمع وجماعات تتبادل المنافع المشتركة. وقد انبثقت الأخلاق الأولى عندما ارتقت الكائنات البشرية إلى مرحلة أصبح بإمكانهم وضع قواعد للسلوك تتوافق مع عواطفهم الاجتماعية. ثم مع تصاعد مدى وتعقيد المجتمعات

البشرية وواكبتها أخلاقنا في ذلك. والآن، وصلنا إلى مرحلة يعتبر فيها المتنورون بيننا أن جميع الأشخاص البشريين أعضاء في مجتمع عالمي واحد، «القرية العالمية»، ويطيعون أخلاقا مشتركة للبشرية، أخلاق «حقوق الإنسان».

يتصور ليوبولد أخلاق الأرض على أنها المرحلة التالية من التطور الخلقي البشري، لأن الإيكولوجيا في الوقت الراهن ترسم صورة طبيعة أرضية لمجتمع حيوي مؤلف من الحيوانات والنباتات والتربة والماء. ولسوف تستحث التوعية البيئية العالمية، كما يقترح كاليكوت، التعاطف وشعور الزمالة حيال الأعضاء - الزملاء في المجتمع الحيوي، ومشاعر الإخلاص والاحترام الوطني للمجتمع الحيوي ككل. أمّا كيف نوازن بين المصالح البشرية ومصالح الكيانات الطبيعية غير البشرية ومصالح الطبيعة ككل، فتلك مشكلة كبيرة لأخلاق الأرض المستندة على المشاعر وكذلك لأي أخلاق بيئية. يدافع كاليكوت عن أخلاق الأرض ضد اتهامها بأنها تبلغ مستوى «الفاشية البيئية»، هذا الاتهام الذي وجّهه إليه بعض نقاده الفردانيين الحصريين انتقاما من النقد القوي جدا الذي سلطه على آرائهم.

يشير كاليكوت، أولا، إلى أن أخلاق الأرض لا يقصد منها الحلول محل جميع النظريات الأخلاقية المجتمعية التي سبقتها. فمجرد أننا نعي الآن كوننا أعضاء في مجتمع حيوي يولِّد أخلاق الأرض، لا ينجم عنه أننا لسنا أيضا أعضاء في مجتمعات بشرية متنوعة؛ كما لا يعني انبثاق أخلاق الأرض أننا تخلصنا من كل الواجبات والإلزامات الناشئة عن هذه العضوية المجتمعية التعددية. ولكن، كيف نرتّب الأولويات ضمن هذه الواجبات والإلزامات عندما تتعارض؟ تلك هي المسألة. يقترح كاليكوت أن نستعمل مبادئ ذات مستويين كي نحلّ التعارضات بين واجبات وإلزامات المستوى الأول المتولدة عن عضويتنا المجتمعية التعددية. إن مبادئ المستوى الأول تنص على أن الواجبات والإلزامات الناشئة عن انتمائنا للمجتمعات الأقرب والأكثر حميمية تسبق في الأولوية تلك الناشئة عن انتمائنا للمجتمعات الأبعد والأكثر حيادية. فمثلا، يشعر المرء بإلزام للإسهام في رعاية والدته العجوز؛ الواجب الناشئ عن أكثر المجتمعات إجلالا وحميمية، أي العائلة، أكبر من الإلزام للإسهام في رعاية والدة شخص آخر في شطر من العالم، وهي، بالنسبة إلى المرء، عضو في مجتمع أبعد وأكثر حيادية، أي مجتمع القرية العالمية. وتنص مبادئ المستوى

الثاني على أن المصالح الأعظم مفضّلة على المصالح الأقل. مثلا، يشعر المرء بإلزام أعظم لمنع وقوع جريمة، إذا كان في وضع يسمح له بذلك، من منع سرقة متجر؛ ففي الحالة الأولى يكون الرهان على المصلحة الضرورية للضحية في الحياة، أمّا في الثانية، فإن الرهان يكون على مصلحة الضحية في مقدار ضئيل من النقود، وهي مصلحة أقل من الأولى. إن المبادئ ذات المستويين مصمَّمة كي تستعمل على التوالي، بحيث إن الثانية إمّا أن تعزز وإما أن تبطل ما يبرر الأولى. لذلك، ففي القضية الشهيرة التي تضع البومة الرقطاء المعرضة للخطر مع موئلها في الغابة المعمرة، مقابل الخشّابين الأفراد وعمال المطاحن ومالكي شركات الأخشاب في الشمال الغربي من المحيط الهادي، تجري استدلالاتنا كما يلي: بتطبيق مبادئ المستوى الأول يجب أن نمنح الأفضلية لمصالح هؤلاء الأخيرين، لأنهم زملاؤنا من الكائنات البشرية، وهم، بالنسبة إلينا، نحن مواطني الولايات المتحدة، زملاؤنا الأمريكيون. لكن مبادئ المستوى الثاني تُبطل مبادئ المستوى الأول ـ لأن النوع الحي موضع المناقشة هنا (البومة الرقطاء) يواجه انقراضا غير عكوس وتدميرا بالجملة لموئله، في حين أن المصالح غير الضرورية لكائنات بشرية فردية في نوع محدد من العمل ونوع محدد من نمط الحياة يمكن تعويضها واستبدالها. لذلك، ومن خلال الحكومات المحلية والاتحادية وحكومة الولاية، نستطيع، ويجب، أن نعوّض الناس الذين يفقدون وظائفهم نتيجة المساعي الجماعية من أجل الحفاظ على نوع حيّ معرّض للخطر، ونقدم لهم التدريب اللازم من أجل صنوف أخرى من الأعمال.

و على الرغم من ذلك، إذا كانت المركزية الحيوية عند غودباستر وتايلور تخطئ في كونها فردانية حصريا، فإن المركزية الإيكولوجية ec-ocentrism عند ليوبولد وكاليكوت ربما تخطئ في كونها كلانية على نحو مفرط ـ على الرغم من أنها ليست بأي حال كلانية حصريا. وقد حاول رولستون القيام بتركيب مختلف لكل من الفردانية والكلانية. تكمن في أساس نظريته الدعوى المحورية القائلة بالمركزية الحيوية ـ إن أيّ، وكلّ، شيء حيّ له قيمة ذاتية intrinsic value وتجعله بالتالي موضع اعتبار خلقي. ولكن، كي تحظى نظريته باستحسان أكبر مما لدى غودباستر وتايلور، ينبغي عليه التوفيق بطريقة ما بين الاعتبارية الخلقية للنباتات الفردية (من أصغر شجيرة إلى

أكثر الصنوبرات إمتاعا) والحيوانات الفردية (من البعوض إلى غوريلا الجبال) وبين الحس المشترك، كما ينبغي عليه أيضا أن يجعل نظريته تصل إلى الكليات البيئية. عمل رولستون على هذا المشروع منذ نشر مقالته «هل ثمة أخلاق إيكولوجية؟» في عام ١٩٧٥، التي كانت طليعية على غرار المقالة المبكرة المرتجلة لسيلفان والموجودة في هذا الكتاب. وتلخص مقالة رولستون المعنونة «تحديات في الأخلاق البيئية» ثمار ربع قرن من البحث.

فإلى القيمة الذاتية القاعدية المتساوية للأشياء الحية، التي يمتلك كل منها خيره الخاص، يضيف رولستون علاوة قيمية، إذا جاز التعبير، للإحساسية وعلاوة قيمية إضافية للوعي الذاتي. وبذلك فإن الحيوانات الحاسة تمتلك قيمة ذاتية أكبر من النباتات والحيوانات غير الحاسّة؛ ونحن الحيوانات العاقلة الواعية ذاتيا نمتلك القيمة الذاتية الأكبر بين جميع الموجودات الطبيعية الفردية. لذا، وفي قضايا التعارض، تحظى المصالح البشرية بالأولوية على مصالح النباتات والحيوانات الفردية، كما يعتقد بذلك معظم الناس المُدركين؛ وعلى الغرار عينه، تحظى مصالح الحيوانات الحاسّة بالأولوية على مصالح الحيوانات غير الحاسّة والنباتات. ثمّ يمنح رولستون حصّة قيمية للنوع الحي، الذي تعدّ استمراريته غاية تكاثرية للأفراد، وحصّة للمنظومة البيئية باعتبارها الرحم الذي نشأت فيه الأشياء الحية ذات القيمة الذاتية القاعدية وبقيت تتكل عليها في ازدهارها. في هذه المنظومة الأخلاقية المتمركزة حيويا بشكل جوهري التي يقدمها رولستون، ومثل القمر الذي يسطع بواسطة ضوء مستعار، تمتلك الكليات الطبيعية، من قبيل الأنواع الحية والمنظومات البيئية، قيمة ذاتية مشتقة من القيمة الذاتية القاعدية للكائنات الحية، وبالتالي تتمتع باعتبارية خلقية ثانوية وحسب. زد على ذلك أنه ليس من الواضح كيف يحسم تطبيقُ منظومة رولستون تعارضات المصلحة بين الكليات والأفراد. لكن تلك المشكلة تقبع في كل المنظومات الأخلاقية التي تمضي إلى أبعد من المركزية البشرية التقليدية، وبالتالي سيكون من عدم الإنصاف اقتراح أن الأخلاق البيئية عند رولستون هي أقل حسما، فيما يخص هذه المشكلات العملية المحيِّرة، من أي من النظريات المنافسة لها.

تحاول المقالة الختامية، «تحرير الحيوان والأخلاق البيئية: اتحاد جديد» إعادة توحيد الاهتمام الخلقي بكل من الحيوانات والبيئة، بعد أن باعد ساغوف بينهما، ولذلك فهي تجعل الباب الأول دائرة مكتملة. يقترح ج. بايرد كاليكوت، كاتب المقالة، إنجاز مهمة التوفيق بواسطة فلسفة خلقية مجتمعية. إننا، كما يشير، أعضاء في مجتمعات متعددة يولّد كل منها مجموعة خاصة من الواجبات والإلزامات ـ بالنسبة إلى كل من أعضاء المجتمع والمجتمع ككل. إن علينا إلزامات نحو أعضاء العائلة ليسًت وحسب أقوى بل ومختلفة أيضا عما علينا نحو زملائنا من المواطنين. كما أن إلزاماتنا نحو المجتمعات ككل، التي نتمتع بعضويتها، تختلف أيضا. فبالنسبة إلى دولنا الوطنية، علينا واجبات وطنية تختلف عن واجباتنا حيال البشرية ككل. وعلى أساس مثل هذه الاعتبارات يحاجج كاليكوت بأن الواجبات والإلزامات المتولدة عن المجتمع الحيوي، تجاه أعضائه كلٍّ بمفرده أو تجاه المجتمع ككل، تختلف عن تلك المتولدة عن عضويتنا لكل مجتمعاتنا الأخرى ـ في الواقع هي تختلف جذريا لأن المجتمع الحيوي مختلف جدا عن كل المجتمعات الأخرى التي ننتمي إليها.

لكنّ ماري ميدغلي أشارت إلى أنه بين المجتمعات البشرية المتنوعة التي ننتمي إليها والمجتمع الحيوي تكمن مجموعة «أخرى» كاملة من المجتمعات المولِّدة للواجبات ننتمي إليها أيضا، تدعوها «المجتمع المختلط»، وتتضمن الحيوانات الداجنة. إن بعض الحيوانات الداجنة هي تلك الحيوانات المنزلية المدللة التي قد نحسبها تنوب عن أعضاء في العائلة المعتادة. ونظرا إلى هذه الوضعية شبه ـ العائلية نعتقد أن مالكي الحيوانات المنزلية (هذا المصطلح الذي أصبح منذ عهد قريب موضع جدال وهو ما يجعل كاليكوت يلقي الضوء عليه بشكل غير مباشر) عليهم إلزامات إيجابية حيال إطعامهم وإيوائهم وتقديم الرعاية البيطرية لهم؛ في حين ليس ثمة واجبات مماثلة حيال السناجب البرية التي تعيش على مقربة منّا. أمّا الحيوانات الداجنة الأخرى مثل حيوانات الجرّ (الأحصنة والثيران والفيلة الآسيوية) فقد كانت تاريخيا أعضاء في ضروب أخرى من المجتمعات المختلطة ـ يمكن أن ندعوها فرق العمل. فالبشر والحيوانات الأعضاء في مثل هذه الفرق عليهم إلزامات متبادلة، وإن بشكل غير متساوق، بعضهم

تجاه بعض، وهي ليست كتلك التي تخص الحيوانات المنزلية ومالكيها. كذلك فإن حيوانات داجنة أخرى (الأبقار والخنازير والدجاج) كانت تاريخيا أعضاء في ضروب أخرى من المجتمعات المختلطة ـ يمكن أن ندعوها مجتمعات الحظائر ـ فعلى البشر الأعضاء في تلك المجتمعات إلزامات نحو حيواناتهم تختلف عن الإلزامات تجاه حيواناتهم المنزلية أو حيوانات الجرّ. لا يحاول كاليكوت استنباط تفاصيل الواجبات والإلزامات الناشئة عن المجتمعات المختلطة، إنما تتمثل النقطة الأساسية لديه في إظهار أننا نستطيع ترسيخ طيف عريض من الأخلاق المقارنة، المشتركة والمعقولة ـ الإنسان مقابل الإنسان، الإنسان مقابل الحيوان، الإنسان مقابل الطبيعة ـ وذلك بواسطة فلسفة خلقية ونظرية أخلاقية مشتركة.



هل هناك حاجة إلى أخلاق جديدة بيئية؟ (*)

ريتشارد سيلفان (روتلي)

(١)

يقال على نحو متزايد إن الحضارة (الحضارة الغربية على الأقل) تقف في حاجة إلى أخلاق جديدة (وبالتالي إلى اقتصاد جديد) تنظّم علاقات الناس بالبيئة الطبيعية، وبتعبير ليوبولد «أخلاق تبحث في علاقة الإنسان بالأرض والحيوان والنباتات التي تنمو عليها» [1]. بالطبع، إن ذلك لا يعني أن الأخلاق القديمة والسائدة لا تبحث في علاقة الإنسان بالطبيعة؛ إنها تقوم بذلك، فالإنسان في النظرة السائدة حر في أن يتعامل مع الطبيعة كما يريد، وهذا يعني أن علاقاته بالطبيعة، على الأقل بقدر ما لا تؤثر في الآخرين، ليست موضوعا للاستهجان الخلقي.

«مسألة بقاء الحوت الأزرق يجب ألا تعتمد على ما يعرفه البشر أو على ما يشاهدونه في التلفاز. إن المصالح والتفضيلات البشرية ضيقة الأفق إلى حد كبير، بحيث لا تستطيع تقديم أساس مقنع لإصدار قرار حول ما هو مرغوب به بيئيا»

ريتشارد سيلفان (روتلي)

(*) ظهرت هذه المقالة للمرة الأولى في Proceedings of the XV World Congress of Philosophy, No.1.Varna,Bulgaria,1973, pp. 205-210. ويعاد نشرها هنا بإذن من المؤلف.

لذلك فإن التوكيدات من قبيل «يجب على زيد ألا يقطع تلك الأشجار» ذات مغزى ومحددة خلقيا، لكن إذا كانت أفعالُ زيد لا تتدخل في شؤون الآخرين فإنها لا تهمّ، وبالتالي فإن الأشجار ليست موضوعات خُلقية بالمعنى الأصيل [٢]. على هذا بالضبط، أي على قيم وتقديرات الأخلاق السائدة، يعترض ليوبولد والآخرون. يعتبر ليوبولد موضوعا للنقد الخلقي، أي خطأ، السلوكَ المباح في النظرات السائدة. لكن، وكما يبدو أن ليوبولد يعتقد، ليس المسألة في أن هذا السلوك يقع خارج متناول الأخلاق السائدة، بل في أن توسيعا للخلقية التقليدية مطلوب من أجل شمل مثل هذه الحالات، وذلك لملء الفراغ الخلقي. وإذا كان ليوبولد على حق في نقده للسلوك السائد فإن المطلوب هو تغيّر في الأخلاق والمواقف والقيم والتقديرات. وكما يعبّر عن ذلك بنفسه، عندما يواجه الناس مثل هذه القضايا فإنهم لا يشعرون بالخجل خلقيا إذا تدخّلوا في البريّة، وإذا تعاملوا مع الأرض بخشونة واستخرجوا منها ما تثمره ثم رحلوا بعيدا، إن مثل هذا السلوك لا يعد تدخلا ولا يثير السخط الخلقي عند الآخرين. «إن المزارع الذي يقطع ٧٥٪ من أشجار أحد المنحدرات، ويطلق أبقاره في الأرض المنزوعة الشجر، ويجرف مساقط المياه والصخور والأتربة ويرميها في النهر المشترك، يظلّ (إن كان كذلك) عضوا محترما في المجتمع» [٣]. ففي سياق ما سوف ندعوه الأخلاق البيئية يعدّ هذا السلوك المباح تقليديا خاطئا من الناحية الخلقية، وسيكون المزارع عرضة للنقد الخلقي المناسب.

دعونا نسلّم بمثل هذه التقييمات وذلك لأغراض المناقشة. فما هو غير واضح تماما أن أخلاقا جديدة مطلوبة لمثل هذه الأحكام الجذرية. وأحد أسباب ذلك هو أنه ليس من الواضح تماما ما الذي سوف يعدّ أخلاقا جديدة، كما هي الحال في الفيزياء تقريبا، إذ ليس من الواضح في كثير من الأحيان إن كان تطور جديد سوف يعدّ فيزياء جديدة أم مجرد تعديل أو توسيع للفيزياء القديمة. وبما أن الصيت الذائع عن الأخلاق أن إحكامها غير واضح أو استنتاجها غير مضبوط ألبتة، فإن تطبيق معيار الهوية عليها ربما يظلّ غامضا [٤]. زد على ذلك أننا نميل إلى ضمّ جملة من المنظومات الأخلاقية التي لا يختلف بعضها عن بعض في صميمها أو مبادئها الأساسية، ونعدّها أخلاقا واحدة. فعلى سبيل المثال، إن الأخلاق المسيحية مفهوم يضم

تحت مظلّته جملة من المنظومات المختلفة وحتى المتنافسة. وفي الواقع، ثمة إمكانيتان أخريان، بغض النظر عن الأخلاق البيئية الجديدة، ربما تغذيان التقييمات، وأعني الإمكانية الأولى المتمثلة في توسيع أو تعديل الأخلاق السائدة أو الإمكانية الثانية المتمثلة في تطوير مبادئ كانت سابقا مشمولة أو مستترة ضمن الأخلاق السائدة. إن الإمكانية الثانية، أي إمكانية دمج التقييمات البيئية (وبالتالي حلّ المشكلات البيئية) ضمن إطار الأخلاق الغربية السائدة، تظلّ مفتوحة، لأنه ليس ثمة منظومة أخلاقية وحيدة تعدّ على نحو فريد ممثلة للحضارة الغربية: ففي كثير من القضايا، خصوصا في القضايا الخلافية من قبيل قتل الأطفال وحقوق النساء والمخدرات، ثمة مجموعة متنافسة من المبادئ. يميل الحديث عن أخلاق جديدة وأخلاق سائدة إلى الإيحاء بنوع من البنية المتراصة والانتظام، وهذا ما لا تحتاج إليه الأخلاق السائدة أو حتى أي أخلاق.

في الحقيقة، لقد وضع باسمور تخطيطا مفصلا لثلاثة تقاليد مهمة من النظرات الأخلاقية الغربية التي تُعنى بعلاقة الإنسان بالطبيعة؛ تقليد الهيمنة والموقف الاستبدادي الذي يجعل الإنسان مستبدا (أو طاغية)، وتقليدان أقلّ شأنا هما موقف الإشراف stewardship الذي يعدّ الإنسان بمنزلة الحارس أو القيّم، والموقف التعاوني الذي يعدّ الإنسان مكمّلا [5]. ليست هذه بالتقاليد الوحيدة، فثمة الفطرانية [*] primitivism، إضافة إلى الرومانسية والصوفية اللتين أثرتا في النظرات الغربية.

ببساطة، النظرة الغربية المهيمنة لا تنسجم مع أخلاق بيئية؛ فالطبيعة وفقا لها تعدّ ملكيّة حصرية للإنسان، وهو حرّ في أن يتعامل معها كما يشاء (إنها توجد لأجله وحسب - على الأقل تبعا للتيار الرئيسي الرواقي - الأغسطيني)، بينما في أي أخلاق بيئية لا يكون الإنسان حرّا إلى هذا الحد كي يفعل ما يشاء. لكن ليس من الجلي تماما إن كانت أي أخلاق بيئية لا تستطيع الاقتران بأحد التقليدين الأقل شأنا. ويكمن جزء من المشكلة في أن هذين التقليدين غير موصوفين ألبتة على نحو كافٍ في أي موضع، خصوصا عندما نزيح الغطاء الديني عنهما؛ فمثلا، على ماذا يشرف الإنسان؟ وعن ماذا يكون مسؤولا؟ مع ذلك فإن كلا التقليدين لا ينسجم مع الأخلاق

(*) لفطرانية: الاعتقاد بفضائل الحياة البسيطة الوثيقة الصلة بالطبيعة [المترجم].

البيئية، نظرا إلى أنهما يتضمنان سياسات التدخل الكامل، في حين أنه وفق أي أخلاق بيئية ثمة بضعة أجزاء مهمة من سطح الأرض ينبغي حمايتها من التدخل البشري الجوهري، سواء كان من قبيل «التحسين» أو عكسه. وفي الواقع، إن كلا التقليدين يفضل رؤية صعيد الأرض وقد أعيد تشكيله على غرار ما في شمال أوروبا من مزارع صغيرة ومناظر طبيعية قروية جرى تذليلها وترويضها لتكون مريحة. إن الدور اللائق بالإنسان، وفق الموقف التعاوني، يتمثل في تطوير وتهذيب وإكمال الطبيعة - كل الطبيعة في المآل - وذلك بإظهار إمكاناتها وسَبْر كمالها، لكونها في المقام الأول مفيدة للأغراض البشرية؛ أمّا في نظرة الإشراف، فإن دور الإنسان كدور مدير المزرعة يتمثل في جعل الطبيعة منتجة عبر مساعيه وإن كان ذلك ليس بالوسائل التي تؤدي إلى تدهور متعمّد في مواردها. وعلى الرغم من أن هذين الموقفين يحيدان عن موقف الهيمنة بطريقة تمكّن من دمج بعض التقييمات العائدة للأخلاق البيئية، مثلا، بعض هذه التقييمات التي تعنى بعدم مسؤولية المزارع لا تمضي إلى ما يكفي من العمق: فالوضعية الراهنة للجموع البشرية المتزايدة والمحصورة في بقاع طبيعية محدودة، تجعل هذه التقييمات تقود إلى، وتأمر بتحسين وزراعة كل المناطق الطبيعية والانتفاع بها. في الواقع، إن هذين التقليدين الأقل شأنا يقودان إلى ما ترفضه بشكل كامل أي أخلاق بيئية، ألا وهو مبدأ الاستعمال الشامل وفحواه أن كل منطقة طبيعية يجب أن تهذّب أو تستعمل بطريقة أو بأخرى لأجل الغايات البشرية، أي أن «تؤنسن» [٦].

بما أن التقاليد الغربية المهمة تستبعد أي أخلاق بيئية، فإن مثل هذه الأخلاق، غير الفطرانية أو الصوفية أو الرومانسية، تظهر على أنها جديدة تماما. لكن المسألة ليست واضحة المعالم كثيرا، لأن الأخلاق المهيمنة قد لُطفت جوهريا بتكملةٍ فحواها أن المرء غير مخوّل دوما لأن يفعل ما يشاء عندما يعدّ هذا الفعلُ تدخلا ماديا في شؤون الآخرين. لعلّ بعضا من هذه الاشتراطات كان ضمنياً على الدوام (مع أن أدلة تشير إلى عكس ذلك)، وأنه كان يفترض بكل بساطة أن قيام المرء بما يشاء حيال موضوعات الطبيعة لن يؤثّر في الآخرين (افتراض عدم التدخل). مهما يكن، يبدو أن موقف الهيمنة المعدّل، على الأقل بالنسبة إلى كثير من المفكرين، قد حلّ محلّ موقف الهيمنة، وأن الموقف المعدّل يستطيع بلا ريب التقدم كثيرا نحو أخلاق بيئية. مثلا، إن

تلويث أحد المزارعين لنهر عمومي قد يُحكم عليه بأنه عمل لا خلقي، وذلك على أساس انه تدخل مادي في شؤون الآخرين الذين يستعملون أو سوف يستعملون هذا النهر. على هذا الغرار، إن مشروعات الأعمال التي تدمّر البيئة الطبيعية دون أرباح مقنعة أو تسبب تلوثا مؤذيا لصحة البشر في المستقبل، يمكن أيضا انتقادها على قاعدة الرفاه (مثلا، وفق آراء بيركلي وسيكلير) التي تحجب الموقف المعدّل؛ وهلم جرا [٧]. ولعلّ الموقف يخدم أيضا في تقييد حجم الأسرة التي يخوّل المرء بتشكيلها لأنه في حالات محدودة سوف تؤدي مستويات السكان المتزايدة إلى تدخل في شؤون الناس في المستقبل. مع ذلك، لا الموقف المعدّل ولا تنويعاته الغربية، التي تنجم عن تركيبه مع التقاليد الأقل شأنا، تعدّ كافية لتأسيس أخلاق بيئية، كما سوف أحاول إظهاره. فالمطلوب هو أخلاق جديدة.

(٢)

كما لاحظنا فإن الأخلاق ملتبسة، بين كونها منظومة أخلاقية خاصة، أي أخلاق خاصّة، وكونها مفهوما أكثر عمومية، أي أخلاقا عليا تنطوي تحتها أخلاق خاصة [٨]. إن منظومة أخلاقية معينة S هي، بتقريب كاف، منظومة قضايا (أي مجموعة مبنية من القضايا) أو نظرية تتضمن (مثلاً عناصر أي نظرية) مجموعة من القيم و(مثل مسلمات أي نظرية) مجموعة من الأحكام التقييمية العامة تعنى بالسلوك وبما هو إلزامي ومباح وخاطئ وبما هي الحقوق، وما هو ذو قيمة، وهكذا. القضية العامة أو شبه القانونية في منظومة ما تعدّ مبدأ؛ ومن المؤكد أنه إذا كانت منظومتان S1 وS2 تحتويان على مبادئ مختلفة فإنهما في هذه الحالة منظومتان مختلفتان. ينتج عن ذلك أن أي أخلاق بيئية تختلف عن الأخلاق التقليدية المهمة التي لخصناها أعلاه. زد على ذلك أن الأخلاق البيئية عندما تختلف عن المنظومات الأخلاقية الغربية في بعض المبادئ الصميمية المبطونة في المنظومات الغربية، فإن هذه المنظومات تختلف عن الأخلاق العليا الغربية (على فرض أن ما يبدو كذلك يمكن وصفه على نحو فريد). على أي حال إذا كانت ثمة حاجة لأخلاق بيئية فإن المطلوب هو أخلاق جديدة. ويكفي عندها أن نعيّن مبدأ صميميا ونقدم أمثلة بيئية مقابلة له.

و يفترض على نحو شائع أن ثمة ما يعادل مبادئ صميمية في المنظومات الأخلاقية الغربية، مبادئ تنتمي وفق ذلك إلى الأخلاق العليا. إن مبدأ الإنصاف المندرج في القاعدة الذهبية (*) يعدّ أحد الأمثلة. ومما يتصل على نحو وثيق ومباشر بموضوعنا، كمحاولة جيدة تخص مبدأ صميميا، الصياغة الشائعة للمبدأ الليبرالي في موقف الهيمنة المعدّل. تجري الصياغة الحديثة على النحو التالي:

«تعتبر الفلسفة الليبرالية للعالم الغربي أن المرء يجب أن يكون قادرا على أن يفعل ما يشاء، بشرط (١) ألا يؤذي الآخرين (٢) أنه من غير المحتمل أن يؤذي نفسه على نحو يتعذّر تداركه» [٩].

دعونا نطلق على هذا المبدأ تسمية الشوفينية البشرية الأساسية ـ نظرا إلى أن البشر، أو الناس، وفقا له يأتون في المقام الأول وكل ما عداهم أقل منزلة ـ مع أن المبدأ يقرَّظ أحيانا باعتباره مبدأ الحرية إذ يسمح بأداء مجال عريض من الأفعال (بما في ذلك الأفعال التي تعبث بالبيئة والأشياء الطبيعية) بشرط ألا تؤذي الآخرين. وفي الواقع، يميل المبدأ وببراعة إلى إزاحة عبء الإثبات وإلقائه على عاتق الآخرين. والجدير بالملاحظة أن أذية الآخرين على وجه الحصر هي أضيق مجالا من التقيد بالمصالح (المعتادة) للآخرين؛ فلا يكفي أن من مصلحتي، لأنني أكرهك، أن تتوقف عن التنفس؛ بل أنت حرّ في أن تتنفس كما تشاء ما دام ذلك لا يؤذيني. تبقى مع ذلك مشكلة ما الذي يعدّ على نحو مضبوط أذية أو تدخلا. زد على ذلك أن نطاق المبدأ غامض إلى حد بعيد لأن «الآخر» ربما يُملأ بطرق مختلفة من حيث المغزى: يختلف الأمر، من حيث اتساع مدى الشوفينية وانطباقها، إن كان «الآخر» يمتد إلى «الإنسان الآخر» ـ وهذا تقييد كبير ـ أو إلى «الشخص الآخر» أو إلى «الكائن الحاسّ الآخر»، كما يختلف الأمر، من حيث كفاية المبدأ، وعلى العكس من حيث قابلية تطبيقه اقتصاديا، تبعا لفئة الآخرين المراد تطبيقه عليها، هل تشمل الآخرين في المستقبل إضافة إلى الحاضر، وهل تشمل الآخرين في المستقبل البعيد أم فقط الآخرين في بالمستقبل القريب، وهل تشمل الآخرين المحتملين. تجعل الفئة الأخيرة المبدأ غير صالح بشكل كامل، لأنه يفترض عموما انطباقه في الغالب على الآخرين في الحاضر والمستقبل.

(*) القاعدة الذهبية Golden rule تقول بأن على المرء أن يعامل الناس كما يحب أن يعاملوه [المترجم].



من المسلّم به عند تصميم أمثلة مضادة للمبادئ الشوفينية الأساسية، أن التحليل الدلالي لنصوص الإباحة والإلزام يتوسع ليشمل الحالات المثالية (التي ربما تكون غير كاملة أو حتى غير متسقة)، بحيث إن ما يعتقد أنه مباح في حالة مثالية معينة يندرج تحت ما هو إلزامي في كل حالة مثالية، وما هو خاطئ يُستبعد. لكن النقطة الرئيسية التي يجب إدراكها في الأمثلة التي سوف نسردها، هي أن المبادئ الأخلاقية الصحيحة تكون كلية ويتم تخمينها عن طريق فئة الحالات المثالية.

١ـ **مَثَل الإنسان الأخير**. الإنسان (أو الشخص) الأخير الذي ينجو من انهيار منظومة العالم المحيطة به، يتخلص إلى الحد الذي يستطيع من كل شيء حي أو حيوان أو نبات (لكن، إن أردت، من دون ألم كما في أرقى المسالخ). إن ما يقوم به مباح تماما وفقا للشوفينية الأساسية، أمّا على أساس بيئي فإن ما يقوم به خاطئ. زد على ذلك أنه لا ضرورة لأن يكون المرء ملتزما بالقيم الأقلّوية كي يعتبر أن سلوك الإنسان الأخير سلوك خاطئ (و السبب ربما يكون أن التفكير والقيم الجذرية قد انزاحت سلفا في اتجاه بيئي موازٍ للانزياحات في صياغة المبادئ التقييمية الأساسية).

٢ ـ **مَثَل الناس الأخيرين**. يمكن توسيع مَثَل الإنسان الأخير إلى مثل الناس الأخيرين. فيمكننا افتراض معرفتهم بأنهم الناس الأخيرون، مثلا، لأنهم يعرفون أن التأثيرات الإشعاعية قد أبطلت أي فرصة للتكاثر. ونحن ننظر في مثل الناس الأخيرين كي نضع على المحك إمكان أن ما يقوم به هؤلاء الناس يؤذي أو يتدخل ماديا بطريقة ما في شؤون الناس اللاحقين. ومن جهة أخرى، يمكن للمرء أيضا التمعن في حالات تعرضها روايات الخيال العلمي حيث يصل الناس إلى كوكب جديد ويدمرون منظوماته البيئية، سواء بنوايا طيبة من قبيل تحسين الكوكب ليناسب غاياتهم وجعله أكثر خصبا، أو، إذ ينسون التقاليد الأقل شأنا، فقط لأجل تخريبه.

دعونا نفترض أن عدد الناس الأخيرين ضخم جدا. فهم سوف يبيدون، بشكل إنساني، كل حيوان بري ويتخلصون من أسماك البحار ويحرثون بكثافة كل الأراضي الصالحة للزراعة وستختفي كل الغابات المتبقية لمصلحة المقالع والمزارع، وهلم جرا. ربما يقدمون أسبابا متنوعة مألوفة لهذا العمل، مثلا، لأنهم يعتقدون أنه سبيل الخلاص أو الكمال، أو لأنهم ببساطة يحققون

حاجاتهم المعتدلة، أو حتى لأن ذلك يؤمن للناس الأخيرين العمل والانشغال بحيث لا يعتريهم القلق كثيرا حيال انقراضهم الوشيك. فمن وجهة نظر الأخلاق البيئية إن الناس الأخيرين تصرفوا على نحو سيئ؛ فقد مهّدوا ودمروا على نطاق واسع كل المنظومات البيئية الطبيعية، وعند زوالهم سيكون العالم مكانا بشعا ومخربا إلى حد كبير. لكن هذا السلوك ربما يتفق مع المبدأ الشوفيني الأساسي وكذلك مع المبادئ التي تأمر بها التقاليد الأقل شأنا. في الحقيقة إن النقطة الرئيسية الكامنة وراء توسيع هذا المثال عائدة لأن الشوفينية الأساسية، على غرار ما يكشف مثل الإنسان الأخير، ربما تتعارض مع مبادئ الإشراف أو التعاون. وربما يزول التعارض، كما يبدو، بربط شرط إضافي إلى المبدأ الأساسي، والفحوى الناتجة هي (٣) أن الإنسان لا يدمر عن عمد الموارد الطبيعية. ولكن إذا لم يدمر الناس الأخيرون الموارد عن عمد، بل «لأفضل المبررات»، فإن التغيير لا يزال غير كافٍ من الناحية البيئية.

٣ـ مَثَل المقاول الكبير. يمكن تعديل مثل الإنسان الأخير بحيث لا يصطدم مع محتوى العبارة (٣). لنفترض أن الإنسان الأخير هو أحد الصناعيين؛ يدير مصانع ومزارع عملاقة مؤتمتة ومعقدة، ويواصل باطراد توسيعها. كما أنه ينتج السيارات من بين أشياء أخرى، اعتمادا على موارد متجددة وقابلة للتدوير بالطبع، ويلقي بالنفايات ويعيد تدويرها بعد وقت قصير فقط من صناعتها ويبيع لمشترٍ يعمل لحسابه بدلا من وضعها على الطريق لمدة وجيزة كما نفعل. بالطبع إنّ لديه أفضل المبررات لنشاطه، مثلا، إنه يزيد الناتج الإجمالي العالمي أو إنه يحسّن المردود كي ينجز خطة ما، كما أنه سوف يزيد رفاهيته الخاصة والعامة لأنه يفضّل كثيرا المردود والإنتاجية المتزايدتين. إن سلوك المقاول مباح تماما وفقا للأخلاق الغربية؛ وفي الواقع يُنظر إلى سلوكه عموما على أنه رائع تماما، حتى أنه ربما يلبي المتطلبات الأمثليّة المكرّسة للأفكار السائدة عن «الأفضل». وكما أننا نستطيع توسيع مَثَل الإنسان الأخير إلى فئة الناس الأخيرين، كذلك نستطيع توسيع هذا المثل إلى مثل المجتمع الصناعي: المجتمع الذي يبدو أشبه بمجتمعنا.

٤ـ مثل النوع الحي المتلاشي. لننظر في أمر الحوت الأزرق، هذه السلعة المختلطة في المشهد الاقتصادي. إن الحوت الأزرق على حافة الانقراض نظرا لصفاته كسلعة خاصة، وكمورد للّحم والزيت الثمينين. إن صيد الحيتان الزرقاء

وتسويقها لا يؤذي الحوّاتين، كما لا يؤذي أو يتدخّل ماديا في شؤون الآخرين بأيّ معنى وجيه، على الرغم من أنه قد يزعجهم وأنهم ربما يكونون مستعدين لتعويض الحواتين إذا كفّوا عن هذا العمل؛ كما ليس من الضروري أن يكون صيد الحيتان من قبيل التدمير المتعمد. (بعض الأمثلة المختلفة قليلا التي تحذف جانب الصيد في مثل الحوت الأزرق تزودنا بحالات يتم فيها التخلص من نوع حيّ أو تعريضه للخطر من خلال تدمير موئله نتيجة نشاط الإنسان أو نشاطات الحيوانات التي أدخلها إلى هذا الموئل، مثلا، الحيوانات الجرابية الأسترالية الكثيرة قاطنة السهول والبقر الوحشي في الجزيرة العربية). إن سلوك الحواتين في التخلص من هذا النوع المهم من الحيتان مباح تماما تبعا لذلك - على الأقل تبعا للشوفينية الأساسية. لكنه غير مباح من وجهة نظر الأخلاق البيئية. لكنّ آلية السوق الحرة لن تمنع تحصيص الحيتان للاستعمالات التجارية، كما قد يفعل اقتصاد مقنع بيئيا، بل إن نموذج السوق سوف يشحذ ـ على نحو لا يرحم ـ منحنى الطلب الخاص حتى تصبح عشيرة الحوت الأزرق غير قابلة للتنامي ـ هذا إن لم نكن قد تجاوزنا للتو هذا الحدّ [١٠].

و صفوة القول أن فئة الأفعال المباحة التي ترتد آثارها على البيئة أكثر ضيقا عندما يتم تعيينها بوساطة الأخلاق البيئية، مما لو تمّ تعيينها عن طريق الأخلاق العليا الغربية. ولكن ألا يمضي البيئيون بعيدا جدا في زعمهم أن هؤلاء الناس، الذين ورد ذكرهم في الأمثلة، والصناعيون المحترمون، وصيادو الأسماك والمزارعون يتصرفون على نحو غير مباح خلقيا عندما يشتركون في نشاطات مخزية بيئيا من النمط الذي وصفناه؟ كلاّ، فما يفعله هؤلاء الناس يعدّ إلى حد كبير أو صغير شرا، وبالتالي فهو غير مباح خلقيا في الحالات الخطيرة. على سبيل المثال، كما أن قتل واستبدال الشعوب البدائية الذين يقفون بوجه التطور الصناعي هو أمر غير مباح ولا يمكن الدفاع عنه خلقيا، كذلك أيضا المجازر التي تحدث بحق الحيتان الزرقاء المتبقية وذلك من أجل الربح الخاص. أمّا كيف نعيد صوغ الشوفينية الأساسية ليصبح مبدأ الحرية مقنعا، فذلك شأن أكثر صعوبة. إن بداية مؤقتة، ولكن غير كافية إلى حد كبير، ربما تتم بتوسيع البند (٢) كي يتضمن الأذية أو التدخل في شؤون الآخرين الذين سيتأثرون إلى حد بعيد بالفعل موضع البحث أينما كانوا في البيئة، وتوسيع البند (٣) كي يستبعد قتل النوع

الحيّ. ربما يكون من المستحسن، نظرا للطريقة التي يلقي بها مبدأ الحرية عبء البرهان، أن نتخلص منه بكل ما في الكلمة من معنى، ونصف بدلا عن ذلك فئات الحقوق والسلوك المباح، كما في أي وثيقة حول الحقوق.

٣

إن تغيرا جذريا في نظرية ما يسرع أحيانا التغيرات في الميتا ـ نظرية؛ فمثلا، المنطق الذي يرفض نظرية الإحالة Reference Theory بشكل تام يتطلب تعديل الميتا ـ نظرية العادية التي تقبل أيضا نظرية الإحالة التي توصي في الواقع بدعم ما يتفق معها فقط من أنساق المنطق. ويبدو أن ظاهرة شبيهة إلى حد ما تحدث في حالة الميتا ـ أخلاق الكافية لتأسيس أخلاق بيئية. وبعيدا عن تقديم عدة مفاهيم مهمة بيئيا، من قبيل الحفاظ preservation والتلوث pollution والنمو growth والصيانة conservation، من أجل التحليل الميتا ـ أخلاقي، فإن الأخلاق البيئية تفرض إعادة فحص وتعديل تحليلات دعاوى متميزة من قبيل الحق الطبيعي وأساس الحق، وكذلك علاقات كل من الإلزام والإباحة بالحقوق، وربما تتطلب أيضا إعادة تقدير التحليلات التقليدية لمفاهيم من قبيل القيمة والحق، خصوصا حيثما تتأسس على افتراضات شوفينية؛ كما تسرّع رفض الكثير من المواقف الميتا ـ أخلاقية الأكثر شهرة. وتتوضح هذه النقاط من خلال فحص موجز جدا لتقييمات الحق الطبيعي ومن ثمّ من خلال وصف التحيز البشري في بعض المواقف الرئيسية [11].

يقبل هارت، استنادا إلى شروط باطلة ليست ذات صلة هنا، المذهب الكلاسيكي في الحقوق الطبيعية الذي وفقا له، من بين أشياء أخرى، «أي إنسان بالغ... قادر على الاختيار له الحرية في القيام (أي أنه غير ملزم بالامتناع عن) بأي فعل لا يجبر أو يقيّد أو يؤذي الأشخاص الآخرين» [12]. لكن هذا الشرط الكافي من أجل الحق الطبيعي للإنسان يعتمد على قبول المبدأ الشوفيني البشري ذاته الذي ترفضه الأخلاق البيئية، لأنه إذا كان الشخص يمتلك حقا طبيعيا فهو يملك حقا، وكذلك أيضا فإن تعريف الحق الطبيعي كما تبناه المنظرون الكلاسيكيون ووافق عليه هارت مع تعديلات ثانوية، يفترض مسبقا المبدأ المختلّ نفسه. وبالتالي على أي أخلاق بيئية أن تنقح المفهوم الكلاسيكي عن الحق الطبيعي، بعيدا عن القضية المباشرة الآن التي تعنى بالحقوق البشرية فيما يتعلق بالحيوانات والبيئة الطبيعية، على غرار تلك المتعلقة بالعبيد والتي لم يمض وقت طويل عليها، والتي تخضع لإعادة تقييم كبرى.

إن الأخلاق البيئية لا تلزم المرء بالرأي القائل إن الأشياء الطبيعية، الأشجار مثلا، تمتلك حقوقا (مع أن هذا الرأي يتبناه أحيانا، على سبيل المثال، بعض أنصار وحدة الوجود. لكن مذهب وحدة الوجود خاطئ لأن الأشياء الصنعية غير حية). فالتحريمات الخلقية التي تحرّم أفعالا معينة تتعلق بشيء معين لا تمنح هذا الشيء حقا مقابل ذلك. فإذا كان من الخطأ انتزاع شجرة أو قطعة من أرض فإن هذا لا يعني أن الشجرة أو قطعة الأرض لها حق مقابل بألا يتم انتزاعها (دون أن نتوسع جديا في مفهوم الحق). يمكن للنظرات البيئية أن تتماشى مع الأطروحات السائدة التي وفقا لها تقترن الحقوق بمسؤوليات موازية، وكذلك بإلزامات مستحقّة وباعتبار ومصالح موازيين؛ هذا يعني، على الأقل، أن كل ما يمتلك حقا ترتبط به مصالح. وهكذا على الرغم من أن أي شخص يمكن أن يكون له حق ما فإن ذلك لا يعني بأي حال أن كل شيء حي يمكن (على نحو مميز) أن تكون له حقوق. وعلى غرار هذه الحجة فإن معظم الأشياء الحاسّة، من غير الأشخاص، لا يمكن أن تكون لها حقوق. لكن يمكن للأشخاص أن يرتبطوا خلقيا، عبر الإلزامات والتحريمات وما شاكلها، مع أي شيء من الناحية العملية.

إن التحيز البشري في مواقف اقتصادية وأخلاقية معينة من قبيل تلك التي تهدف إلى جعل مبادئ التصرف أو السلوك الاقتصادي المعقول قابلة للحساب، تبدو واضحة بكل سهولة. فهذه المواقف تستخدم نمطيا معيارا وحيدا P، مثل حق الاختيار أو السعادة، وتعدّه الخير الأسمى؛ فعلى نحو مميز، كل فرد من فئة قاعدية معينة، غالبا من البشر دوما، يُفترض أن يمتلك مرتبة تدرجية P في الحالات موضع البحث (الحالات العامة أو الاقتصادية)، ثم بعد ذلك يتم تقديم مبدأ معين لتحديد تراتب جماعي P لهذه الحالات بواسطة المراتب الفردية P، وما هو الأفضل أو يجب فعله يُحدَّد إمّا مباشرة، كما في السلوك النفعي وفقا لمبدأ السعادة العظمى، أو على نحو غير مباشر، كما في الحكم النفعي وفقا لمبدأ أمثلي معيّن يتم تطبيقه على التراتب الجماعي. ويتضح التحيز البشري عند انتقاء الفئة القاعدية. وحتى لو تمّ توسيع الفئة القاعدية كي تشمل الأشخاص أو حتى بعض الحيوانات (على حساب خسارة قابلية التثبت، كما يحصل عند تشميل الأجيال المستقبلية البعيدة) تظل المواقف مفتوحة على النقد المألوف، وأعني أن الفئة بأكملها قد يتم التحيز ضدها بطريقة تؤدي إلى مبادئ غير منصفة. فعلى سبيل المثال، إذا كان كل

عضو في الفئة القاعدية يكره الكلاب الأسترالية، على أساس معلومات مغلوطة عن سلوك هذه الكلاب، عندها فإن التراتب الجماعي وفق مقياس بيترو سوف يُراتب حالات يتم فيها إبادة هذه الكلاب على نحو بالغ جدا، وسيتم على نحو عمومي استخلاص أن الكلاب الاسترالية تجب إبادتها (و على أي حال فإن هذا التقييم هو المعمول به لدى أغلب المزارعين الأستراليين). وعلى نحو مشابه، ستكون مجرد مصادفة سعيدة، كما يبدو، إذا تواصل الطلب الجماعي (و هو المجموع الأفقي للطلب الفردي) على حالة اقتصادية تتعلق بالحيتان الزرقاء كسلعة مختلطة، بحيث يفوق الطلب الخاص على صيد الحيتان، لأنه إذا لم يحدث أن كان عضو في الفئة القاعدية يعرف أن الحيتان الزرقاء محتفظة ببقائها أو يبالي بذلك فإن اتخاذ القرار الاقتصادي «العقلاني» حينها لن يجدي في منع انقراضها. فمسألة بقاء الحوت الأزرق يجب ألا تعتمد على ما يعرفه البشر أو على ما يشاهدونه في التلفاز. إن المصالح والتفضيلات البشرية ضيقة الأفق إلى حد كبير بحيث لا تستطيع تقديم أساس مقنع لإصدار قرار حول ما هو مرغوب به بيئيا.

ليست هذه النظريات الأخلاقية والاقتصادية وحيدة في شوفينيتها، فالشيء نفسه ينطبق إلى حد كبير على معظم النظريات الميتا - أخلاقية السائدة التي، خلافا للنظريات الحدسية، تحاول تقديم بعض المعقولية لمبادئها الأساسية. على سبيل المثال، في مواقف التعاقد الاجتماعي تكون الإلزامات من شأن الاتفاقات المشتركة بين أفراد الفئة القاعدية، وفي مشهد العدالة الاجتماعية تنبع الحقوق والإلزامات عن تطبيق مبادئ العدل المتماثلة على أعضاء الفئة القاعدية، وعادة ما تكون فئة من الأشخاص خصوصية إلى حد ما، بينما في الموقف الكانطي الذي يحتوي على بعض الإلزامات الغامضة نوعا ما تنبثق هذه الإلزامات عن احترام الأعضاء الأشخاص في الفئة القاعدية. وفي كل حالة، إذا حدث أن أعضاء الفئة القاعدية يتخذون موقفا عدائيا حيال الموضوعات الواقعة خارج الفئة القاعدية فإن ذلك سوف يكون سيئا جدا لهذه الموضوعات: تلك هي العدالة (الفظّة).



2

كل الحيوانات متساوية[1] (*)

بيتر سينغر

«من المؤسف أن الفلسفة لا تحيا دوما وفق ما يقتضيه دورها التاريخي. فالفلاسفة كائنات بشرية ويخضعون لكل التصورات المسبقة في المجتمع الذي ينتمون إليه. قد يفلحون أحيانا في الإفلات من قبضة الأيديولوجيا السائدة: لكنهم غالبا ما يصبحون المدافعين الأكثر حذقا عنها»

بيتر سينغر

في السنوات الأخيرة، قام عدد من المجموعات المضطهدة بحملات نشيطة من أجل المساواة. والمثل الكلاسيكي على ذلك هو حركة تحرير السود التي طالبت بإنهاء التحيز والتمييز اللذين جعلا السود مواطنين من الدرجة الثانية. إن الإعجاب الحالي بحركة تحرير السود وبداياتها، على الرغم من نجاحها المحدود، قد جعلها نموذجا يحتذى للمجموعات المضطهدة الأخرى. فقد أصبحنا على ألفة بحركات تحرير الأمريكيين ذوي الأصل الإسباني، والمثليين، ومجموعة منوعة من الأقليات الأخرى. وعندما استهلت مجموعةٌ أكثرية ـ أي النساء ـ حملاتها، اعتقد البعض أننا وصلنا إلى نهاية الطريق. إن التمييز على قاعدة الجنس، كما قيل، هو

(*) ظهرت هذه المقالة أول مرة في مجلة Philosophy Exchange, Vol. 1, No. 5 (summer, 1974), 243-257. ويعاد طبعها بإذن.

آخر شكل مقبول عالميا من أشكال التمييز، ويمارس بلا تكتم أو ستار حتى في تلك الأوساط المتحررة التي طالما تباهت بتحررها من التمييز ضدّ الأقليات العرقية.

ينبغي على المرء أن يحذر دوما التحدث عن «الشكل الأخير المتبقي من أشكال التمييز». فإذا كنا تعلمنا شيئا من حركات التحرير فهو كم يصعب الوعي بالتحيز في مواقفنا حيال مجموعات خصوصية، وهو الذي يظلّ مستترا إلى أن يشار بقوة إليه.

تتطلب حركة التحرير توسيعا لآفاقنا الخلقية وتوسيعا أو إعادة تأويل للمبدأ الخلقي الأساسي في المساواة. فالممارسات التي كانت تعدّ سابقا طبيعية ولا مناص منها سرعان ما تُرى كنتيجة لتحيز غير قابل للتبرير. فمن يستطيع القول، بشكل مقنع، أن جميع مواقفه وممارساته فوق النقد؟ إذا كنا نرغب في تفادي إدراجنا مع المضطهدين، فيجب أن نكون على استعداد لإعادة التفكير حتى في أكثر مواقفنا أساسية. نحتاج إلى النظر فيها من زاوية أولئك الذين غالبا ما تؤذيهم مواقفنا والممارسات التي تنجم عنها. فإذا كان في مقدورنا إجراء هذا التبدل الذهني غير الاعتيادي، عندها ربما نكتشف نموذجا في مواقفنا وممارساتنا يعمل باتساق كي ينفع جماعة واحدة - عادة تلك الجماعة التي ننتمي إليها بأنفسنا - على حساب جماعة أخرى. بهذا الأسلوب ربما نصل إلى إدراك أن ثمة قضية تحتاج إلى حركة تحرير جديدة. إن هدفي هو الدفاع عن إجراء هذا التبدل الذهني في ما يتعلق بمواقفنا وممارساتنا حيال مجموعة ضخمة جدا من الكائنات: أولئك الأعضاء في أنواع حية من غير نوعنا - أو كما نطلق عليهم على نحو شائع ولكن مضلِّل، الحيوانات - وبكلمات أخرى، إنني ألح على الامتداد بمبدأ المساواة الأساسي إلى الأنواع الحية الأخرى، ذلك المبدأ الذي يقرّ معظمنا أنه يجب أن يمتد إلى كلّ الأعضاء في نوعنا الحيّ.

ربما يبدو كل هذا افتتانا غريبا إلى حد ما، أكثر شبها بمحاكاة ساخرة لحركات التحرير الأخرى من كونه موضوعا جديا. في الحقيقة، لقد استخدمت فكرة «حقوق الحيوان» في الماضي فعليا بغرض التهكم على قضية حقوق النساء. فعندما نشرت ماري ولستونكروفت، وهي سلف النسويين المتأخرين، كتابها «دفاعا عن حقوق النساء» في عام ١٧٩٢، اعتُبرت أفكارها

على نطاق واسع منافية للعقل وتعرّضت للهجاء من قبل كتاب عنوانه «دفاعا عن حقوق البهائم». حاول مؤلف هذا الهجاء (وفي الحقيقة هو توماس تايلور الفيلسوف المميز في كامبريدج) دحض حجج ولستونكروفت بإظهار أنه يمكن المضي بها خطوة إضافية؛ فإذا صحت عند تطبيقها على النساء فلماذا لا تطبق هذه الحجج على الكلاب والقطط والأحصنة؟ فيبدو أنها تنطبق تماما وعلى نحو متساو على هذه «البهائم»: لكن، بما أن الاعتقاد بأن البهائم لها حقوق يبدو منافيا للعقل على نحو جليّ؛ لذلك فإن الحجج التي أوصلتنا إلى هذه النتيجة لا بد أنها غير صحيحة، وإذا كانت غير صحيحة عند تطبيقها على البهائم، فيجب أيضا أن تكون غير صحيحة عند تطبيقها على النساء، لأن الحجج ذاتها استخدمت في كلتا الحالتين.

إحدى الطرق التي قد نرد بها على هذه الحجة تتمثل بالقول إن قضية المساواة بين الرجال والنساء لايصح الامتداد بها لتشمل الحيوانات غير البشرية. صحيح أن للنساء الحق في التصويت، مثلا، لأنهن قادرات تماما كالرجال على اتخاذ قرارات عقلانية؛ أمّا الكلاب، من جهة أخرى، فغير قادرة على فهم معنى التصويت، ولذلك فهي لا تمتلك حق التصويت. ثمة كثير من الجوانب الواضحة الأخرى التي يتشابه فيها الرجال والنساء على نحو وثيق، بينما يختلف البشر والحيوانات الأخرى إلى حد كبير. لذلك قد نقول إن الرجال والنساء كائنات متشابهة ويجب أن يحظوا بحقوق متساوية؛ أمّا البشر وغير البشر فهم مختلفون ويجب ألا يحظوا بحقوق متساوية.

إن الفكرة الكامنة في الردّ على المقايسة التي يجريها تايلور صحيحة تبعا لنقطة معينة، لكنها لا تمضي إلى ما يكفي من العمق. فثمّة اختلافات مهمة بين البشر والحيوانات الأخرى، وهذه الاختلافات يجب أن تتيح ظهور بعض الاختلافات في الحقوق التي يمتلكها كلّ منهما. إنّ الإقرار بهذه الحقيقة الواضحة ليس حاجزا أمام قضية توسيع مبدأ المساواة الأساسي كي يشمل الحيوانات غير البشرية. فالاختلافات الموجودة بين الرجال والنساء هي أيضا غير قابلة للإنكار، ومناصرو تحرير النساء على وعي بأن هذه الاختلافات ربما تتيح ظهور حقوق مختلفة. فالكثير من النسويين يعتقدون بحق النساء في الإجهاض عند الضرورة، لكن ذلك لا يستلزم أن هؤلاء الناس أنفسهم، الذين يشاركون في الحملات من أجل المساواة بين الرجال والنساء، يجب أن يدعموا

حق الرجال في إجهاض أنفسهم. فما دام الرجل لا يمكن أن يجهض، يصبح بلا معنى الحديث عن حقه في الإجهاض. وبما أن الخنزير لا يستطيع التصويت فلا معنى للحديث عن حقه في التصويت. وليس ثمة سبب يبرر لماذا ينبغي على حركة تحرير النساء أو حركة تحرير الحيوان الانخراط في مثل هذا الهراء. إن توسيع مبدأ المساواة الأساسي من مجموعة إلى أخرى لا يستلزم وجوب التعامل مع كلتا المجموعتين بالطريقة ذاتها، أو أن نمنح بالضبط الحقوق ذاتها إلى كلتا المجموعتين. أما إن كان يجب القيام بذلك فيعتمد على طبيعة الأعضاء في المجموعتين. إن مبدأ المساواة الأساسي، كما سأحاجج، هو المساواة في الاعتبارية؛ والاعتبارية المتساوية بين كائنات مختلفة ربما تقود إلى تعامل مختلف وحقوق مختلفة.

إذن، ثمة طريقة مغايرة في الرد على سعي تايلور إلى التهكم على حجج ولستونكروفت، طريقة لا تنكر الاختلافات بين البشر وغير البشر، لكنها تمضي إلى التعمق أكثر في مسألة المساواة، ويتم استنتاجها بناء على اكتشاف أنه لا شيء منافٍ للعقل في تطبيق مبدأ المساواة الأساسي على ما يدعى بـ«البهائم». وأعتقد أننا نصل إلى هذه النتيجة إذا تفحّصنا القاعدة التي في نهاية المطاف تستند إليها معارضتنا للتمييز على أسس العرق أو الجنس. ولسوف ندرك عندها أننا نقف على أرضية متداعية عندما نطالب بالمساواة من أجل السود والنساء والمجموعات الأخرى من البشر المضطهدين، في حين ننكر على غير البشر اعتبارية متساوية.

فما ذلك الذي نؤكده عندما نقول إن جميع الكائنات البشرية، مهما كان عرقها أو عقيدتها أو جنسها، متساوية؟ إن أولئك الذين يرغبون في الدفاع عن مجتمع تراتبي غير مساواتي غالبا ما أشاروا إلى أنه مهما يكن المقياس المختار، فمن غير الصحيح - بكل بساطة - أن كل البشر متساوون. ومهما يكن، يجب أن نواجه حقيقة أن البشر يجيئون بأشكال وأحجام مختلفة وباستعدادات خلقية مختلفة ومقدرات عقلية مختلفة، وبمقادير مختلفة من الشعور الخيري والحساسية حيال حاجات الآخرين، وبقدرات مختلفة على التواصل الفعال، وباستعدادات مختلفة لاختبار اللذّة والألم. باختصار، إذا استند مطلب المساواة على المساواة الفعلية بين جميع الكائنات البشرية، فيجب علينا التوقف عن المطالبة بالمساواة. فذلك مطلب غير ممكن تبريره.

لكن لا يزال بإمكان المرء التشبث بأن النظرة إلى مطلب المساواة بين الكائنات البشرية تستند إلى المساواة الفعلية بين الأعراق المختلفة وبين الجنسين المختلفين. فمع أن البشر يختلفون كأفراد بطرق متنوعة، فليس ثمة اختلافات بين الأعراق بذاتها أو الجنسين بذاتهما. فمن مجرد واقعة أن شخصا ما هو أسود أو امرأة لا نستطيع استنتاج أي شيء آخر حول ذلك الشخص. وهذا، كما قد يقال، هو الخطأ في العنصرية والجنسانية. يزعم العنصري الأبيض أن البيض متفوقون على السود، لكن هذا الزعم زائف، فمع أن ثمة اختلافات بين الأفراد فإن بعض السود متفوقون على بعض البيض في كل الاستعدادات والقدرات التي يمكن تصورها. والمناوئ للجنسانية سوف يقول الشيء نفسه: إن جنس الشخص ليس دليلا على قدراته أو قدراتها، ولهذا لا يمكن تبرير التمييز على أساس الجنس.

هذا أحد المحاور الممكنة في الاعتراض على التمييز العرقي والجنسي. لكنه ليس الطريق الذي سوف يختاره امرؤ ما معني فعليا بالمساواة، لأن السير على هذا المحور، في بعض الظروف، يجبر المرء على قبول مجتمع غير مساواتي إلى حد بعيد. إن حقيقة كون البشر مختلفين كأفراد، وليس كأعراق أو جنسين، تعد ردا صحيحا على الفرد الذي يدافع عن مجتمع تراتبي على شاكلة جنوب أفريقيا (سابقا)، مثلا، حيث جميع البيض أعلى في المرتبة من جميع السود. لكنّ وجود فروق فردية عابرة للأعراق والجنسين لا يزودنا بأي دفاع البتة ضد خصم للمساواة أكثر حذقا، امرئ يقترح، مثلا، أن مصالح أولئك الذين يحصلون على درجات تفوق ١٠٠ في اختبارات الذكاء I.Q مفضلة على مصالح أولئك الذين يحصلون على أقل من ١٠٠. فهل سيكون مجتمع تراتبي من هذا النوع أفضل كثيرا من الناحية الواقعية من مجتمع يستند إلى العرق أو الجنس؟ أعتقد لا. ولكن إذا ربطنا مبدأ المساواة الخلقي بالمساواة الفعلية بين مختلف الأعراق والجنسين، مأخوذة ككل، فإن موقفنا حيال العنصرية والجنسانية لن يزودنا بأي قاعدة للاعتراض على هذا الضرب من اللامساواتية.

و ثمة سبب ثان مهم يتناول لماذا يجب علينا ألا نؤسس موقفنا حيال العنصرية والجنسانيةً على أي ضرب من المساواة الفعلية، حتى ذلك الضرب المحدود الذي يؤكد أن الفروق في الاستعدادات والقدرات تنتشر على **نحو**

متعادل بين الأعراق المختلفة والجنسين: فليس لدينا أي ضمانة مطلقة بأن هذه القدرات والاستعدادات تتوزع واقعيا على نحو متعادل، وبغض النظر عن العرق والجنس، بين الكائنات البشرية. وبقدر ما يتعلق الأمر بالقدرات الفعلية يبدو أن ثمة اختلافات محددة قابلة للقياس ضمن الأعراق والجنسين. ولا تظهر هذه الاختلافات، بالطبع، في كل حالة مفردة بل فقط حين نأخذ الوسطي. والأكثر أهمية أيضا أننا لا نعرف كم من هذه الاختلافات ناشئ في الواقع عن المواهب الوراثية المختلفة لدى الأعراق والجنسين، وكم منها ناشئ عن الاختلافات البيئية الناتجة بدورها عن التمييز الذي حصل في الماضي واستمر. فربما يثبت في نهاية المطاف أن جميع الاختلافات المهمة بيئية أكثر منها وراثية. إن أي امرئ يعارض العنصرية والجنسانية سوف يأمل بلا ريب أن هذه هي الحال، لأن ذلك سوف يجعل مهمة إنهاء التمييز أكثر يسرا؛ ومع ذلك سيكون من الخطر إقامة القضية ضد العنصرية والجنسانية على اعتقاد أن كل الاختلافات ذات الأهمية بيئية في منشئها. فمثلا، إن المناوئ للعنصرية الذي يسير وفق هذا التوجه سوف لن يستطيع تفادي التسليم بأنه إذا ثبت كون الاختلافات في القدرة لها بعض الارتباط بالعرق، فإن الدفاع عن العنصرية سوف يغدو ممكنا بطريقة ما.

سيكون من الحماقة بالنسبة إلى من يناوئ العنصرية أن يرهن مجمل قضيته بالتزام دوغمائي بنتيجة جزئية واحدة لمسألة علمية صعبة لا يزال أمامها طريق طويل كي تتوطد. وفي حين أن محاولات التثبت من كون الاختلافات، في قدرات منتقاة محددة، بين الأعراق والجنسين هي بشكل رئيسي وراثية في الأصل، لم تصل إلى نهاية حاسمة، والشيء نفسه يجب قوله على محاولات التثبت من كون هذه الاختلافات هي على نطاق واسع نتيجة للبيئة. ففي هذه المرحلة من البحث لا نستطيع التيقن من صحة أي من النظريتين، وإن كنا نأمل كثيرا بأن تكون الثانية هي الصحيحة.

ومن يُمن الطالع أنه لا حاجة إلى ربط قضية المساواة بنتيجة جزئية واحدة لهذا البحث العلمي. فالرد المناسب على أولئك الذين يزعمون اكتشاف أدلة على الاختلافات في القدرة ضمن الأعراق والجنسين ناجمة عن الوراثة، لا يكون بالمثابرة على الاعتقاد بأن التفسيرات الوراثية يجب أن تكون خاطئة، مهما ظهرت أدلة معاكسة لها: بل بدلا من ذلك يجب التوضيح تماما بأن

دعوى المساواة لا تعتمد على الذكاء أو الاستعداد الخلقي أو القوة الفيزيائية أو وقائع مشابهة. إن المساواة مثالٌ خلقي، وليست توكيدا بسيطا لواقعة. فليس ثمة أي سبب منطقي يجبرنا على افتراض أن الاختلاف الفعلي في القدرة بين شعبين يسوّغ أي اختلاف في مقدار الاعتبارية التي نمنحها لتلبية حاجاتهما ومصالحهما. إن مبدأ المساواة بين الكائنات البشرية ليس وصفا للمساواة الفعلية المزعومة بين البشر: إنه توجيه بالكيفية التي يجب وفقها معاملة البشر.

وقد دمج جيرمي بينتام القاعدة الأساسية للمساواة الخلقية في منظومته الأخلاقية النفعية وفق الصيغة التالية: «لكل فرد حسبانه مثله مثل غيره». وبكلمات أخرى، إن مصالح كل كائن، يؤثر فيه فعل ما، ينبغي أخذها بالحسبان وإعطاؤها الأهمية عينها كالمصالح المماثلة لأي كائن آخر. وقد وضع هنري سيدغويك، أحد النفعيين اللاحقين، المسألة بالطريقة التالية: «إن خير أي فرد واحد ليس له أهمية أكثر، من وجهة نظر (إذا جاز لي القول) الكون، من خير أي فرد آخر» [٢]. وفي وقت أحدث، أبدت الشخصيات البارزة في الفلسفة الخلقية المعاصرة قدرا كبيرا من الاتفاق في تعيين، كمقدمة أساسية لنظرياتهم الخلقية، مطلب مشابه يعمل بحيث يمنح مصالح كل امرئ اعتبارية متساوية ـ على الرغم من أنهم لا يستطيعون الاتفاق حول كيفية صياغة هذا المطلب على أحسن وجه [٣].

إن أحد مضامين هذا المبدأ في المساواة يتمثل في أن اهتمامنا بالآخرين ينبغي ألا يعتمد على ما يشبهون، أو على ما يملكون من قدرات، مع أن ما يتطلبه هذا الاهتمام منا لكي نفعله ربما يتغير تبعا لصفات أولئك الذين يتأثرون بما نفعله. فعلى هذه القاعدة يجب في النهاية أن نقيم قضيتنا ضدّ العنصرية والجنسانية، ووفقا لهذا المبدأ يجب أن ندين أيضا النوعانية. فإذا كانت حيازة درجة عالية من الذكاء لا تخول أحد البشر استخدام آخر لغاياته الخاصة، فكيف يمكن لها أن تخول البشر استغلال غير البشر؟

لقد اقترح الكثير من الفلاسفة مبدأ الاعتبارية المتساوية في المصالح، بشكل أو بآخر، كمبدأ خلقي أساسي؛ لكن، وكما سنرى بالتفصيل بعد قليل، لم يقرّ كثيرون منهم بأن هذا المبدأ ينطبق على الأعضاء في الأنواع الحية الأخرى إضافة إلى نوعنا البشري. وقد كان بنتام من القلائل الذين أدركوا

هذا. ففي فقرة ذات نظرة تستشرف المستقبل، كُتبت في عصر كان العبيد السود في المستعمرات البريطانية ما زالوا يعامَلون - إلى حد كبير - كما نعامل الآن الحيوانات غير البشرية، كتب بنتام:

> ربما يأتي ذلك اليوم عندما تكتسب بقية المخلوقات الحيوانية تلك الحقوق التي لم يمكن أبدا حرمانها منها إلا على أيدي الطغيان. لقد اكتشف الفرنسيون للتوّ أن سواد الجلد ليس مبرِّرا لأن نترك من دون وجه حق كائنا بشريا عرضة لنزوات معذِّبيه. ربما يأتي ذلك اليوم الذي نقّر فيه أن عدد الأرجل، أو زغب الجلد، أو نهاية عظم العجز [أي، الذيل]، هي أسباب غير كافية بالدرجة نفسها لأن نترك كائنا حسّاسا يعاني المصير نفسه. ما ذلك الشيء الذي يجب أن يرسم الخط الفاصل؟ أهو ملكة العقل، أو ربما ملكة الخطابة؟ إن كلبا أو حصانا مكتمل النمو بعيد عن المقارنة عقليا، أو من حيث كونه حيوانا أليفا، مع طفل عمره يوم أو أسبوع أو حتى شهر. ولكن لنفترض أنهم من نوع آخر مختلف، فهل من ضير؟ إن السؤال ليس، هل يعقلون؟ ولا، هل يتكلمون؟ بل، هل يُعانون؟ (٤).

يشير بنتام في هذه الفقرة إلى قابلية المعاناة بما هي الميزة الأساسية التي تمنح الكائن الحق في اعتبارية متساوية. إن قابلية المعاناة - أو على نحو أدق قابلية المعاناة و/أو الاستمتاع أو السعادة - ليست مجرد ميزة إضافية شبيهة بقابلية تعلم اللغة أو الرياضيات العالية. لا يقول بنتام إن أولئك الذين يحاولون رسم «الخط الفاصل» الذي يحدد إن كانت مصالح الكائن ينبغي اعتبارها قد اختاروا الميزة الخطأ. إن قابلية المعاناة والاستمتاع بالأشياء مطلب أساسي لحيازة مصالح، وهي شرط يجب أن يتحقق قبل أن نستطيع التحدث عن المصالح بأي طريقة ذات معنى. فمن الهراء القول إنه ليس من مصلحة الحجر أن يركله طفل مدرسة على حافة الطريق. الحجر لا يحوز مصالح لأنه لا يعاني. فلا شيء مما يمكننا القيام به حياله قد يُحدث أي فرق في عافيته. أما الفأر، من جهة أخرى، فهو يمتلك مصلحة في ألا يتم تعذيبه، لأنه سوف يعاني إن حصل ذلك.

فلا يمكن أن يوجد أي تسويغ خلقي، في حال أن الكائن يعاني، لرفض اتخاذ معاناته بعين الاعتبار. ولا يهم ما هي طبيعة الكائن. فمبدأ المساواة يشترط أخذ معاناته بالحسبان على نحو متساوٍ مع أي معاناة مماثلة - بقدر

ما يسمح الأمر بإقامة مقارنات تقريبية - لأي كائن آخر. أمّا في حال أن الكائن لا يقدر على المعاناة، أو اختبار المتعة أو السعادة، فليس ثمة ما يؤخذ في الحسبان. ولهذا فإن شرط الإحساسية (استخدم المصطلح، وإن كان غير دقيق تماما، كاختصار ملائم يعبر عن قابلية المعاناة أو اختبار المتعة أو الألم) هو الحد الوحيد الذي يمكن الدفاع عنه في ما يخص اعتبار مصالح الآخرين. أمّا أن نعيّن هذا الحدّ تبعا لميزة من قبيل الذكاء أو العقلانية فذلك تعيين اعتباطي. فلماذا لا نختار ميزة أخرى كلون الجلد، مثلا؟

إن العنصري ينتهك مبدأ المساواة بإيلاء وزن أكبر لمصالح الأعضاء المنتمين إلى عرقه عندما يحصل تضارب بين مصالحهم ومصالح أولئك المنتمين إلى عرق آخر. وعلى نحو مشابه، يسمح النوعاني لمصالح نوعه الحيّ أن تطغى على المصالح الأكبر لأعضاء ينتمون إلى نوع حيّ آخر [٥]. إن النموذج هو ذاته في كل حالة. إن معظم الكائنات البشرية نوعانية. وسوف أصف الآن بإيجاز شديد بعض الممارسات التي توضح هذا.

بالنسبة إلى الغالبية العظمى من الكائنات البشرية، خصوصا في المجتمعات المدينية المصنعة، يحدث الشكل الأكثر مباشرة للتماسّ مع أعضاء من الأنواع الحية الأخرى في أوقات الطعام: إننا نأكلها. وبقيامنا بذلك فإننا نعاملها كمجرد وسائل لغاياتنا. ونعتبر أن حياتها وعافيتها في مرتبة أقل أهمية من مذاق صنف معين من الأطباق. قلت «مذاق» عامدا - لأنه محض إمتاع لحاسة الذوق لدينا. ولا يمكن الدفاع عن أكل اللحم بحجة إشباع حاجاتنا الغذائية، لأنه ثبت - بلا شك - أن في استطاعتنا إشباع حاجتنا إلى البروتين والمغذيات الأساسية الأخرى بكفاية كبيرة من خلال وجبة تستبدل باللحم الحيواني صلصة الحبوب أو المنتجات المشتقة من صلصة الحبوب والمنتجات النباتية الأخرى الغنية بالبروتين [٦].

و ليس مجرد فعل القتل ما يشير إلى ما نحن مستعدون للقيام به حيال الأنواع الحية الأخرى بغية إرضاء ذائقتنا. فلعلّ الألم الذي ننزله بالحيوانات عندما تكون حية مؤشر على نوعانيّتنا أكثر وضوحا من حقيقة أننا مستعدون لقتلها [٧]. فلكي نحصل على اللحم على الطاولة بسعر يقدر الناس على دفعه أجاز مجتمعنا طرائق لإنتاج اللحم تحجز الحيوانات الحاسّة في شروط عسيرة غير مناسبة طوال مدة حياتها. تعامل الحيوانات كأنها آلات تحوّل

العلف إلى لحم، وأي ابتكار يؤدي إلى «معدّلات تحويل» أعلى يكون قابلا للإقرار به. وكما يقول أحد المراجع في هذا الموضوع: «يتم الاعتراف بالقسوة فقط عندما تتوقف الربحية» (٨). وهكذا يتم حشد الدجاج رباعا وخماسا في قفص ذي أرضية أبعادها عشرون إنشا مقابل ثمانية عشر إنشا، أو تقريبا بحجم صفحة واحدة من جريدة نيويورك تايمز. وللأقفاص أرضيات شبكية، لأن ذلك يجعل البيض يتدحرج فيتم جمعه بسهولة، مع أن هذا يجعل من الصعب على الدجاج أن يرقد على نحو مريح. في هذه الشروط، تعاق كل الغرائز الطبيعية للطيور: فهي لا تستطيع بسط جوانحها بشكل كامل، أو التجول بحرية، أو التمرغ بالغبار، أو نبش الأرض، أوبناء عش. وعلى الرغم من أنها لم تعهد قط شروطا مغايرة، فقد لاحظ المراقبون أن الطيور تحاول عبثا القيام بهذه الأفعال. لكنها إذ تحبط من عدم قدرتها على أداء ذلك تطوّر غالبا ما يدعوه المزارعون «بدائل»، وبالتالي ينقر بعضها بعضا حتى الموت. ولمنع ذلك، يتم في الغالب قطع مناقير الطيور الصغيرة.

و ليس هذا الصنف من المعاملة مقصورا على الدواجن. فالخنازير أيضا تربى في أقفاص داخل سقائف. تشبه هذه الحيوانات الكلاب في ذكائها، وتحتاج إلى بيئة حافزة متنوعة كي لا تعاني من الإجهاد والضجر. إن أي شخص يحتجز كلبا بالطريقة التي يحتجز بها الخنازير تكرارا، سيكون عرضة للمحاكمة، على الأقل في إنكلترا، ولكن بما أن مصلحتنا في استغلال الخنازير هي أكبر من مصلحتنا في استغلال الكلاب، فإننا نعترض على القسوة حيال الكلاب بينما نلتهم نتاج قسوتنا حيال الخنازير. ومن بين الحيوانات الأخرى، ربما تكون حالة عجول الذبح أسوأها إطلاقا لأن هذه الحيوانات تُحجز على مقربة من بعضها حتى أنها لا تستطيع الاستدارة أو النهوض أو الاستلقاء بحرية. فبهذه الطريقة لا تنمّي هذه العجول عضلات متينة غير مستساغة الطعم. كما يتم أيضا جعلها في حالة فقر الدم وتزويدها بالقليل من العلف الخشن، كي تحتفظ بلحمها باهت اللون، فالعجول البيضاء تعود على صاحبها بسعر أعلى، ونتيجة لذلك ينشأ لدى هذه العجول توق شديد نحو الحديد والعلف الخشن، وقد لوحظ أنها تقضم خشب جوانب مرابطها، وتلعق بشراهة أي مفصل صدئ يقع في متناولها.

و بما أن أيا من هذه الممارسات، كما ذكرت أعلاه، لا يزودنا بأي شيء أكثر من تلذذنا بالمذاق، فإن مزاولة تربية وقتل الحيوانات الأخرى بغية أكلها هو مثل واضح على التضحية بالمصالح الأكثر أهمية لدى الكائنات الأخرى لكي نحقق مصالحنا الوضيعة. يجب علينا كي نتفادى النوعانية أن نوقف هذه الممارسة، وثمة إلزام خلقي على كل فرد بأن يتوقف عن دعم هذه الممارسة. إن عاداتنا هي التي تدعم صناعة اللحوم. وقد يكون قرار التوقف عن تقديم هذا الدعم صعبا، لكنه ليس أصعب من قرار ابن الجنوب الأبيض في المضي ضدّ تقاليد مجتمعه وتحرير عبيده؛ فإذا لم نغير عاداتنا الغذائية، فكيف نستطيع إذن لوم أولئك المالكين للعبيد الذين اعترضوا على تغيير طريقتهم في العيش؟

والشكل ذاته من التمييز يمكن رصده في الممارسة الواسعة الانتشار المتعلقة بإجراء التجارب على الأنواع الحية الأخرى لمعرفة إن كانت مواد معينة آمنة عند استخدامها من قبل الكائنات البشرية، أو لاختبار نظرية نفسية معينة حول تأثير العقاب القاسي في التعلّم، أو لتجريب مركبات جديدة في حال ظهور شيء ما على غير توقع. يعتقد الناس أحيانا أن كلّ هذه التجارب تجري لأغراض طبية حيوية، وبالتالي سوف تخفض المعاناة الإجمالية. إن هذا الاعتقاد المريح بعيد عن الصواب. تختبر شركات الأدوية مستحضرات التجميل والمنظفات الجديدة التي تنوي طرحها في السوق وذلك بتقطيرها في عيون الأرانب، التي تجبر على فتحها بواسطة ملاقط معدنية، بغية رصد أي نتائج مؤذية. كما أن الإضافات على الأطعمة، كالملونات الاصطناعية والمواد الحافظة، تُختبَر بواسطة ما يدعى اختبار LD50، وهو مصمم لمعرفة مستوى الاستهلاك الذي يؤدي إلى موت ٥٠٪ من مجموعة الحيوانات قيد التجربة. ففي سياق العملية، تعتل صحة جميع الحيوانات تقريبا قبل أن يموت بعضها ويجتاز بعضها الآخر الاختبار. فإذا كانت المادّة غير مؤذية نسبيا، كما هي الحال غالبا، تغذّى الحيوانات قسرا بجرعات كبيرة إلى أن يسبب مقدار أو تركيز المادة، في بعض الحالات، الموت.

إن الكثير من هذه القسوة الحمقاء يجري في الجامعات. ففي العديد من ميادين العلم ينظر إلى الحيوانات غير البشرية على أنها بند من تجهيزات المختبر يتم استعماله وإنفاقه وفق الرغبة. وفي مختبرات علم النفس يُحدث

المجربون تغييرات لا حصر لها وتكرارات للتجارب ذات قيمة ضئيلة في المقام الأول. ولعلنا هنا نقتبس مثالا واحدا من وصف يقدمه أحد المجربين في مجلة علم النفس: في جامعة بنسلفانيا، قام بيرين س. كون بتعليق ستة كلاب في أرجوحة شبكية وثبّت أقطابا كهربائية في أرجلها الخلفية. بعد ذلك، جرى تطبيق صدمة كهربائية متغيرة الشدة في الأقطاب. فإذا تعلم الكلب ضغط رأسه على لوحة على يساره، كانت الصدمة توقف، وإلاّ تبقى مدة غير محددة. لكن، كان من المطلوب أن تنتظر ثلاثة من الكلاب فترات تتراوح بين ٢ إلى ٧ ثوان خاضعة للصدمة قبل القيام بالاستجابة التي توقف التيار. فإذا فشلت في الانتظار، تتلقى صدمات إضافية. وكان يخضع كل كلب إلى ٢٦ ـ ٤٦ «جلسة» في الشبكة، وتتألف كل جلسة من ٨٠ «محاولة» أو صدمة، تطبق في فترات تستغرق كل منها دقيقة واحدة. ذكر المجرّب في تقريره أن الكلاب، وهي لم تكن قادرة على التحرك في الأرجوحة الشبكية، نبحت أو هزّت رؤوسها عندما طبّق التيار عليها. كانت مكتشفات تقرير التجربة تتمثل في أن ثمة تأخرا في استجابات الكلاب يتزايد متناسبا مع الزمن الذي كان مطلوبا من الكلاب تحمل الصدمة خلاله، لكن تزايدا متدرجا في شدّة الصدمة لم يكن له تأثير منهجي في توقيت الاستجابة. كانت التجربة ممولة من قبل المعاهد الوطنية للصحة، ودائرة خدمات الصحة العامة في الولايات المتحدة [٩].

في هذا المثال، وفي حالات لا تحصى مماثلة، الفوائد المحتملة للجنس البشري إمّا غير موجودة أو ضئيلة إلى حد لا يصدّق؛ أمّا الخسارات المؤكدة لأعضاء الأنواع الحية الأخرى فهي حقيقية جدا. وهذا من جديد، مؤشر واضح على النوعانية.

في الماضي، أغفل الجدال حول تشريح هذه النقطة، فقد كان يقال بكلمات جازمة قاطعة: هل المناوئ للتشريح مستعد لترك الآلاف يموتون بينما يمكن إنقاذهم بالتجريب على حيوان واحد؟ إن طريقة الرد على هذا السؤال الافتراضي المحض تكون بطرح سؤال آخر: هل المجرّب مستعد لإجراء تجربته على طفل بشري يتيم إذا كانت هذه هي الطريقة الوحيدة لإنقاذ حياة الكثيرين؟ (قلت «يتيم» كي أتفادى التعقيد الناشئ عن مشاعر الوالدين، مع أني بذلك أكون متساهلا جدا حيال المجرّب لأن الموضوعات غير البشرية في

التجارب ليست من الأيتام). فإذا لم يكن المجّرب مستعدا لاستعمال طفل بشري يتيم، عندها يكون استعداده لاستعمال غير البشر تمييزا ساذجا لأن القرود والقطط والفئران والثدييات الأخرى البالغة أكثر شعورا بما يحدث لها وأكثر قدرة على توجيه ذاتها، وبقدر ما نستطيع معرفته، على الأقل، أكثر تحسسا للألم من أي طفل بشري. ولا يبدو أن ثمة أي صفة تتصل بموضوعنا يمتلكها أطفال البشر ولا تمتلكها الثدييات البالغة بالدرجة نفسها أو أعلى. (لعلّ أحدهم يحاجج بأن الخطأ في التجريب على طفل بشري يكمن في أن ذلك الطفل، مع الزمن وإن ترك لشأنه، سوف ينمو إلى ما هو أكثر من كائن غير بشري، لكن، على هذا المرء عندها، ولغرض الاتساق، أن يعارض الإجهاض لأن الجنين يمتلك الإمكان ذاته كما الطفل - وفي الحقيقة، حتى منع الحمل أو الامتناع عنه ربما يكونان خاطئين على هذا الأساس لأن البويضة والحيوان المنوي، مجتمعين، يمتلكان أيضا الإمكان ذاته. على أي حال، إن هذا الجدال لا يزودنا أيضا بأي مبرِّر لاختيار كائن غير بشري، بدلا من كائن بشري مصاب بأذية دماغية شديدة يتعذر شفاؤها، كموضوع لتجاربنا).

إذن، يبدي المجرِّب تحيزا لمصلحة نوعه الحيّ عندما يجري تجربة على ما هو غير بشري لغرض لا يعتقد أنه يسوغ استخدام كائن بشري على درجة مساوية أو أقل من الإحساس أو الوعي أو القدرة على توجيه الذات، إلخ... ولا يستطيع أي امرئ مطّلع على نوع النتائج التي أثمرتها أغلب التجارب على الحيوانات أن يكون لديه أدنى شك في أنه لو ألغي هذا التحيز فإن عدد التجارب المنفذة سيشكل جزءا ضئيلا جدا من عددها اليوم.

ربما يكون التجريب على الحيوانات وأكل لحومها الشكلين الرئيسيين للنوعانية في مجتمعنا. وبالمقارنة معهما، يعد الشكل الثالث والأخير ثانويا إلى حد أنه غير مهم، لكن، ربما يكون له شيء من الأهمية الخاصة بالنسبة لأولئك الذين كتب هذا البحث لهم. إنني أشير إلى النوعانية في الفلسفة المعاصرة.

يجب على الفلسفة أن تتساءل حول الافتراضات الأساسية للعصر. وأن تفكّر، نقديا وبحذر، في ما يعتبره معظم الناس من المسلمات، وأعتقد أن هذه هي المهمة الرئيسية لها، المهمة التي تجعل الفلسفة نشاطا جديرا بالاهتمام.

ومن المؤسف أن الفلسفة لا تحيا دوما وفق ما يقتضيه دورها التاريخي. فالفلاسفة كائنات بشرية ويخضعون لكل التصورات المسبقة في المجتمع الذي ينتمون إليه. قد يفلحون أحيانا في الإفلات من قبضة الأيديولوجيا السائدة: لكنهم غالبا ما يصبحون المدافعين الأكثر حذقا عنها. لذا، وفي هذه الحالة، فإن الفلسفة كما تمارس في الجامعات اليوم لا تتحدى التصورات المسبقة عند أي شخص حول علاقاتنا بالأنواع الحية الأخرى. فأولئك الفلاسفة الذين يعالجون مشكلات تلامس هذه القضية تتكشف كتاباتهم عن كونهم يتبنون الافتراضات ذاتها المسلَّم بها مثلهم مثل معظم البشر الآخرين، وما يقولونه ينحو باتجاه توكيد العادات النوعانية المريحة لدى القارئ.

يمكنني أن أوضح هذا الزعم بالإشارة إلى كتابات فلاسفة من حقول متنوعة ـ على سبيل المثال ـ المحاولات التي قام بها أولئك المهتمون بالحقوق من أجل تحديد نطاق الحقوق بحيث يتوافق مع الحدود البيولوجية للنوع الحي الإنسان العاقل، بما في ذلك الأطفال والمرضى العقليون، مستبعدين الكائنات الأخرى ذات القدرة المساوية أو الأعظم إنما المفيدة جدا لنا في أوقات طعامنا وفي مختبراتنا. لكن، أعتقد أن الختام الأكثر تلاؤما مع هذا البحث، هو أن أركّز على المشكلة التي تمحور اهتمامنا عليها، مشكلة المساواة.

ومن اللافت أن مشكلة المساواة، في الفلسفة الخلقية والسياسية، تصاغ على نحو ثابت بوساطة المساواة البشرية. ونتيجة هذا أن السؤال حول المساواة المتعلقة بالحيوانات الأخرى لا تواجه الفيلسوف، أو الدارس، كقضية بحد ذاتها. وهذا مؤشر الآن على إخفاق الفلسفة في تحدي الافتراضات المقبولة. ومع ذلك، فقد وجد الفلاسفة أن من العسير عليهم مناقشة المساواة البشرية دون التساؤل، في فقرة أو اثنتين، عن حالة الحيوانات. والسبب في ذلك، وينبغي أن يكون واضحا مما قلته سابقا، أننا إذا ما اعتبرنا البشر مساوين واحدهم للآخر، فنحن نحتاج إلى معنى محدد لـ «مساو» لا يتطلب أي تساوٍ وصفي أو فعلي في القدرات أو المواهب أو الصفات الأخرى. إذا كان يجب ربطُ المساواة بأي صفات فعلية للبشر، فإن هذه الصفات ينبغي أن تكون القاسم المشترك الأدنى، ويتم تعيينه بأدنى ما يمكن بحيث لا يفتقر إليه أحد من البشر، لكن الفيلسوف يواجه عندها شَرَكا يتمثل في أن أي مجموعة من هذه الصفات التي تنسحب على جميع البشر لن يمتلكها البشر وحدهم.

بكلمات أخرى، ينتهي الأمر إلى أنه وفق المعنى الوحيد الذي نستطيع من خلاله القول بثقة، كتوكيد لحقيقة، أن كل البشر متساوون، سيكون على الأقل بعض الأعضاء في أنواع حية أخرى متساوين أيضا ـ أي متساوين فيما بينهم وكذلك مع البشر ـ ومن جهة أخرى، إذا نظرنا بطريقة غير فعلية في العبارة القائلة «كل البشر متساوون»، ربما كقاعدة، فعندها وكما حاججت سابقا سيكون من الصعب أكثر استبعاد غير البشر من نطاق المساواة.

و ليست هذه هي النتيجة التي يقصد الفيلسوف المساواتي توكيدها في الأصل. لكن، بدلا من قبول النتيجة الجذرية التي تشير إليها استدلالاتهم بشكل طبيعي، يحاول الفلاسفة التوفيق بين اعتقاداتهم بالمساواة البشرية وعدم المساواة الحيوانية باستخدام حجج يمكن وصفها فقط بأنها ملتوية.

سأضرب مثلا أولا على ذلك مقالة وليام فرانكينا الذائعة الصيت، «مفهوم العدالة الاجتماعية» [١٠]. يعارض فرانكينا فكرة تأسيس العدالة على المزايا، لأنه يرى أن هذا قد يؤدي إلى نتائج غير مساواتية بدرجة كبيرة. وبدلا من ذلك يقترح المبدأ التالي:

> ... ينبغي معاملة جميع البشر كمتساوين، ليس لأنهم متساوون وفق أي اعتبار بل ببساطة لأنهم بشر. وهم بشر لأن لديهم انفعالات ورغبات وقدرة على التفكير، ويستطيعون طبقا لذلك الاستمتاع بالحياة الطيبة بمعنى غير موجود لدى الحيوانات الأخرى.

ولكن، ما هذه القدرة على الاستمتاع بالحياة الطيبة التي يحوزها جميع البشر من دون جميع الحيوانات الأخرى؟ إن لدى الحيوانات الأخرى انفعالات ورغبات، وتبدو قادرة على الاستمتاع بالحياة الطيبة. ربما نشك في أن باستطاعتها التفكير- مع أن سلوك بعض القرود والدلافين وحتى الكلاب يوحي بأن بعضها يستطيع ـ ولكن، أي صلة للتفكير هنا؟ يمضي فرانكينا ليعترف أنه بعبارة «الحياة الطيبة» لا يعني «كثيرا الحياة الطيبة خلقيا، كالحياة السعيدة أو المُرضية»، ولذلك يبدو التفكير غير ضروري للاستمتاع بالحياة الطيبة، وفي الحقيقة، إن التشديد على الحاجة إلى الفكر يخلق مصاعب للمنادي بالمساواتية لأن بعض البشر وحسب قادرون على قيادة حياة مُرضية فكريا، أو حياة طيبة خلقيا. وهذا ما يجعل من الصعب إدراك ما الذي يجب أن يقوم به مبدأ المساواة عند فرانكينا حيال مجرد أن الكائن

بشري. من المؤكد أن كل كائن حاسّ قادر على قيادة حياة أكثر سعادة أو أقل بؤسا من حياة بديلة أخرى، وبالتالي فهو يستحق أن يؤخذ بالحسبان. وبهذا المعنى فإن التمييز بين البشر وغير البشر ليس بقسمة حادة، بل ثمّة متّصل نتحرك على طوله تدريجيا، مع وجود تداخلات بين الأنواع الحية، من القدرات البسيطة على الاستمتاع والإشباع، أو على الألم والمعاناة، إلى القدرات الأكثر تعقيدا.

ويميل الفلاسفة إلى التذمر إذ تواجههم حالة يدركون فيها الحاجة إلى أساس ما للثغرة الخلقية التي يعتقد على نحو شائع بأنها تفصل البشر عن الحيوانات، لكنهم لا يستطيعون إيجاد أي اختلاف محدد يفي بالغرض دون أن يقوّض المساواة البشرية. فلا يبقى أمامهم سوى اللجوء إلى العبارات الطنانة من قبيل «الكرامة الذاتية للفرد البشري» (١١) والتحدث عن «القيمة الذاتية لكل البشر» كما لو أن البشر يحوزون شيئا من القيمة لا تحوزه الكائنات الأخرى (١٢)، أو لعلهم يقولون إن البشر، وفقط البشر، «غايات بحد ذاتهم»، في حين أن «كل شيء آخر ليس بإنسان يمكن أن يحوز قيمة فقط نسبة إلى إنسان» (١٣).

إن لفكرة تميّز الكرامة والقيمة البشريتين تاريخا طويلا يمكن اقتفاء أثره بالرجوع مباشرة إلى إنسانييّ عصر النهضة، مثلا إلى بيكو ديلا ميراندولا ومؤلَّفه «خطاب عن الكرامة البشرية». استند بيكو والإنسانيون الآخرون في تثمين الكرامة البشرية إلى فكرة أن الإنسان قد حظي بالمنزلة المركزية المحورية في «سلسلة الوجود الكبرى» التي تتسلسل بدءا بأدنى أشكال المادة وصولا إلى الله؛ هذه النظرة التي ترجع بدورها إلى كلٍّ من العقائد الكلاسيكية واليهودية ـ المسيحية. ولقد تخلص الفلاسفة المعاصرون من هذه العقبات الميتافيزيقية والدينية واستحضروا بحرية كرامة الجنس البشري من دون حاجة إلى تسويغ الفكرة إطلاقا. فلماذا يجب ألا نعزو «كرامة ذاتية» أو «قيمة ذاتية» إلى أنفسنا؟ فمن المستبعد أن يرفض زملاؤنا البشر الأوسمة التي نغدقها بسخاء عليهم، أما أولئك الذين ننكر عليهم هذا الشرف فلا يقدرون على الاعتراض. وفي الواقع، عندما يفكر المرء بالبشر وحدهم يمكنه أن يكون متحررا جدا وتقدميا جدا في التحدث عن كرامة كل الكائنات البشرية. وبهذا نحن ندين ضمنيا العبودية والعنصرية والانتهاكات الأخرى

لحقوق البشر. كما نعترف أننا أنفسنا، وبمعنى أساسي معيّن، نقف إلى جانب الأعضاء الأكثر فقرا وتعرضا للإهمال في نوعنا الحيّ. وفقط عندما نفكر بالبشر على أنهم ليسوا أكثر من مجموعة جزئية صغيرة ضمن الكائنات جميعا التي تسكن كوكبنا، ربما ندرك أننا بإعلاء منزلة نوعنا الحيّ نخفض في الوقت نفسه من المنزلة النسبية للأنواع الحية الأخرى جميعا.

والحقيقة هي أن الاحتكام إلى الكرامة الذاتية للكائنات البشرية يحلّ على ما يبدو مشكلات المساواتية فقط ما دام لم يواجه باعتراض. لكن، ما إن نسأل لماذا ينبغي لكل البشر، بمن فيهم الأطفال والمتخلفون عقليا والمرضى النفسيون وهتلر وستالين والبقية، أن يمتلكوا ضروبا من الكرامة أو القيمة لا يبلغها أي فيل أو خنزير أو شمبانزي، حتى ندرك أن الإجابة عن هذا السؤال صعبة كما هي حال سؤالنا الأصلي الباحث عن حقيقة ذات صلة تسوّغ عدم المساواة بين البشر والحيوانات الأخرى. وفي الواقع، إن هذين السؤالين سؤال واحد حقا: فالتحدث عن الكرامة الذاتية أو القيمة الخلقية لا يفعل سوى الرجوع بالمشكلة خطوة إلى الوراء، لأن أي دفاع مقنع عن دعوى كون كل البشر، وفقط البشر، يمتلكون كرامة ذاتية سوف يتطلب الإشارة إلى بعض القدرات أو الصفات ذات الصلة التي يمتلكها كل البشر، وفقط البشر. ويقدم الفلاسفة على نحو متكرر مُثلا عن الكرامة والاحترام والقيمة عندما يفتقرون إلى أي مبررات أخرى، لكن هذا الأمر ليس جيدا بكفاية. إن العبارات الأنيقة هي الحيلة الأخيرة لأولئك الذين تعييهم الحجج.

أمّا في حالة أولئك الذين ما زالوا يعتقدون بإمكان إيجاد صفة مناسبة تميز كل البشر عن كل أعضاء الأنواع الحية الأخرى، فسوف أشير مرّة ثانية، وقبل أن أختم، إلى وجود بعض البشر ممن هم بكل جلاء على مستوى من الشعور والوعي الذاتي والذكاء والإحساس أقل من كثير من غير البشر. وأفكّر هنا بالبشر الذين يعانون من أذيّات دماغية يتعذر شفاؤها وكذلك بالأطفال البشريين. لكن، وكي أتفادى التعقيد الناجم عما يحمله الكائن من احتمالات مستقبلية، سوف أركّز على البشر ذوي الإعاقة الدائمة.

إن الفلاسفة الذين يلتمسون إيجاد صفة تميز البشر عن الحيوانات الأخرى نادرا ما يسلكون سبيل إهمال هذه المجموعات من البشر بضمّهم إلى صفّ الحيوانات الأخرى. ومن السهل علينا إدراك لماذا لا يفعلون ذلك. فاتخاذ هذا السبيل من دون إعادة تفكير في مواقفنا حيال الحيوانات الأخرى سوف يعني أن لنا

الحق في إجراء تجارب مؤلمة على البشر المعاقين تبعا لمبررات عادية؛ وقياسا على ذلك، سوف ينتج أننا نملك الحق في تربية ومن ثم قتل هؤلاء البشر من أجل التغذي عليهم، مثلا. تعدّ هذه العواقب، بالنسبة إلى معظم الفلاسفة، غير مقبولة كما هو الرأي القائل بوجوب التوقف عن معاملة غير البشر بهذه الطريقة.

بالطبع، عند مناقشة مشكلة المساواة من الممكن تجاهل مشكلة المرضى العقليين، أو عدم المبالاة بها واعتبارها غير مهمة (١٤). هذه هي الطريقة الأسهل، فما الذي يبقى؟ لقد انتقيت مثالي الأخير عن النوعانية في الفلسفة المعاصرة كي أبين ما الذي يحدث عندما يكون المفكر مستعدا لمواجهة السؤال عن المساواة البشرية وعدم المساواة الحيوانية من دون تجاهل وجود المرضى العقليين، أو من دون اللجوء إلى بربرية متعمدة. إن مقالة ستانلي بنّ الواضحة والصريحة المعنونة «المساواتية والاعتبار المتساوي للمصالح» (١٥) ينطبقَ عليها هذا الوصف.

فبعد أن يلاحظ «التفاوتات البشرية الواضحة» العادية، يحاجج بن، على نحو صريح كما أظن، لأجل المساواة في الاعتبارية بما هي الأساس الوحيد الممكن للمساواتية. ومع ذلك فإن بن، على غرار الكتّاب الآخرين، يفكر فقط في «الاعتبارية المتساوية للمصالح البشرية». إن بن صريح تماما في دفاعه عن هذا الحصر للاعتبارية المتساوية:

> ... إن عدم امتلاك هيئة بشرية هو شرط يجرّد الكائن من الأهلية. فمهما يكن أحد الكلاب وفيا أو ذكيا، فإنه من قبيل الاستسلام الشاذ للعاطفة أن نعزو إليه مصالح يمكن أن تعادل في الأهمية تلك التي للكائنات البشرية... وعلى سبيل المثال، إذا كان على المرء أن يفاضل بين إطعام طفل جائع أو كلب جائع فإن من يختار الكلب سوف يعدّ عموما متخلفا خلقيا وغير قادر على إدراك عدم التساوي الأساسي بين الاستحقاقين.
>
> وهذا ما يميز موقفنا حيال الحيوانات عن موقفنا حيال المعتوهين. فسيكون من الشاذ القول إنه يجب علينا أن نحترم على نحو متساو كرامة أو شخصية المعتوه والإنسان العاقل...لكن ليس ثمة شذوذٌ في القول يجب علينا أن نحترم بشكل متساو مصالحهما، أي، يجب أن نولي مصالح كل منهما الأهمية الجدية ذاتها كاستحقاقات ينبغي اعتبارها على نحو ضروري وتبعا لمعيار ـ لحُسن الحال ـ نستطيع إدراكه والإقرار به.

يبدو لي صحيحا تصريح بن بأساس الاعتبارية التي يجب أن ننسبها إلى المعتوهين، ولكن، لماذا ينبغي أن يكون ثمة عدم مساواة أساسية في الاستحقاقات بين كلب ومعتوه بشري؟ يرى بن أنه إذا استندت الاعتبارية المتساوية إلى معيار العقلانية، فلا يمكن إعطاء أي مبرر ضد استعمال المعتوهين لأغراض البحث العلمي كما نستعمل الآن الكلاب والخنازير الغينية. هذا لا يليق: «لكننا بالطبع نميّز المعتوهين عن الحيوانات فيما يتعلق بذلك»، كما يقول. لا يتساءل بن حول إمكان تبرير التمييز الشائع ؛ فمشكلته هي كيف يتم التبرير. والجواب الذي يعطيه هو التالي:

> ... إننا نحترم مصالح البشر ونمنحهم الأولوية على مصالح الكلاب ليس بمقدار ما هم عاقلون، بل لأن العقلانية معيار البشرية. ونقول إن من غير المنصف استغلال نواقص المعتوه الذي يقصّر عن بلوغ هذا المعيار، تماما كما سيكون من غير المنصف، وليس مجرد عار عادي، أن نسرق إنسانا أعمى. وإذا لم نفكر على هذا النحو حيال الكلاب فلأننا لا نرى في لا عقلانية الكلب نقصا أو عائقا بل أمرا طبيعيا في نوعه الحيّ. ولذلك فإن الصفات التي تميز الإنسان الطبيعي عن الكلب الطبيعي تجعل من المعقول لنا التحدث عن امتلاك البشر الآخرين مصالح وقدرات، وبالتالي استحقاقات، من الصنف ذاته بالضبط الذي نملكه. ولكن على الرغم من أن هذه الصفات قد تزودنا بالحد الفاصل الذي يميز البشر عن الأنواع الحية الأخرى، إلاّ أنها ليست الشروط المؤهّلة للانتماء، أو المعايير الفارقة، لفئة الأشخاص ذوي الاعتبارية الخلقية؛ وهذا بالضبط لأن الإنسان لا يصبح عضوا منتميا إلى نوع حيّ آخر له معاييره الطبيعية الخاصة ما دام لا يمتلك صفات هذا النوع.

الجملة الأخيرة في هذه الفقرة تفضح الحجة. يسلّم بن بأن المعتوه ربما لا يمتلك أي صفات تفوق ما لدى الكلب؛ ومع ذلك فإن هذا لا يجعله عضوا في «نوع حيّ مغاير» كما هي حال الكلب. ولذلك سيكون من غير المنصف استعمال المعتوه لأجل أغراض البحث الطبي على غرار ما نستعمل الكلب. ولكن لماذا؟ إن كون المعتوه غير عاقل هو بالضبط السبيل الذي جرت عليه

الأمور، والشيء ذاته يصحّ على الكلب من دون أي مسؤولية إضافية حيال المستوى العقلي. فإذا كان من غير المنصف استغلال وجود نقص معزول، فلماذا يكون منصفا استغلال وجود قصور أكثر عمومية؟ إنني لأجد من الصعب رؤية أي شيء في هذه الحجة سوى الدفاع عن تفضيل مصالح الأعضاء في نوعنا الحيّ. سأقترح، بالنسبة إلى أولئك الذين يجدون أكثر من ذلك، التمرين الذهني التالي. لنفترض أنه قد ثبت وجود اختلاف في المتوسط، أو الطبيعي، في حاصل الذكاء بين عرقين مختلفين، البيض والسود مثلا. عندها لنضع، في الفقرة المقتبسة أعلاه كلمة «أبيض» محلّ كلمة «بشر» عند كل ظهور لهذه الأخيرة، وكلمة «أسود» محل كلمة «كلب»؛ ولنضع «حاصل الذكاء المرتفع» محلّ «العقلانية» وعندما يتحدث بن عن «المعتوهين» لنستبدل بهذه الكلمة عبارة «البيض الأغبياء» ـ أي البيض الذين في مستوى أقل من درجة حاصل الذكاء للبيض العاديين ـ أخيرا، لنضع كلمة «العرق» محلّ كلمة «النوع الحي». والآن نعيد قراءة الفقرة. لقد أصبحت دفاعا عن فصل صارم بلا استثناءات بين البيض والسود، استنادا إلى درجات حاصل الذكاء على الرغم من التداخل المعترف به بين السود والبيض في هذا الصدد. بالطبع، إن الفقرة المعدّلة لا تطاق، وهذا لا يرجع فقط إلى أننا وضعنا افتراضات خيالية في استبدالاتنا. إن المسألة تكمن في أن بن، في الفقرة الأصلية، كان يدافع عن فصل صارم في مقدار الاعتبارية المنسوبة لأعضاء في أنواع حية مختلفة، على الرغم من حالات التداخل المعترف بها. فإذا كانت الفقرة الأصلية لم تصطدمنا، عند القراءة الأولى، لكونها لا تطاق كالفقرة المعدّلة، فهذا عائد إلى حد كبير إلى أنه على الرغم من كوننا غير عنصريين، فإن معظمنا نوعانيون. إن مقالة بن، كمثيلاتها من المقالات، تحذرنا من السهولة التي يمكن أن يقع بها أفضل المفكرين ضحية للأيديولوجيا السائدة.



3

حقوق الحيوان وأخطاء الإنسان (*)

توم ريغان

التفسير الكانطي

من المألوف القول إن الخُلُقية تفرض قيودا على كيفية معاملة الحيوانات. يجب ألاّ نركل الكلاب ونضرم النار في أذيال القطط ونعذب القوارض أو الببغاوات. من الناحية الفلسفية، ليست القضية، إلى حد بعيد، هي إن كانت هذه الأفعال خاطئة، بل لماذا هي خاطئة.

إن الجواب المفضل لدى كثير من الفلاسفة، بمن فيهم توما الأكويني وإيمانويل كانط، يتمثل في أن الناس الذين يعاملون الحيوانات بهذه الأساليب تنشأ لديهم عادة تميل بهم، مع الزمن، إلى معاملة البشر على نحو مشابه [1]. فالناس الذين يعذبون الحيوانات سوف، أو على الأرجح سوف، يعذبون الناس. هذا هو الأثر المنتشر الذي يجعل إساءة معاملة الحيوان

«إن حقيقة كون الحيوانات لا تستطيع بذاتها التعبير عن مصلحتها الخاصة لا تضعف ما علينا من إلزام للعمل لمصلحتها. بل إن عجزها ليجعل هذا الإلزام أعظم شأنا»

توم ريغان

(*) ظهرت المقالة للمرة الأولى في مجلة Environmental Ethics, Vol. 2, No. 2 (summer 1980), 99-120.

خاطئة. فنحن لا نهتم مباشرة بالمعاملة الفظة التي تتلقاها الحيوانات، بل إن اهتمامنا يتجه إلى أن هذا الأمر نذير سوء للجنس البشري. لذلك واستنادا إلى هذا التفسير الكانطي، يجري المبدأ الخلقي على نحو شبيه بما يلي: لا تعامل الحيوانات بأساليب سوف تقودك إلى إساءة معاملة الكائنات البشرية.

لا حاجة بالمرء إلى النزاع مع هذا المبدأ في حد ذاته. إن النزاع الحقيقي هو مع الأسس التي يُزعم أن هذا المبدأ يقوم عليها. يجادل بيتر سينغر بوجود تماثل وثيق بين هذه النظرة ونظرات العنصريين والجنسانيين، هذه التي يسميها النوعانية، متبعا ريتشارد رايدار في ذلك [٢]. يعتقد العنصري أن مصالح الآخرين تهم فقط إن كانوا أعضاء في عرقه. ويعتقد النوعاني أن مصالح الآخرين تهمّ فقط إن كانوا أعضاء في نوعه الحّي. وقد جرى فضح العنصرية نظرا للتحيّز الذي تمثله. فلا يمكن التوسّل بلون الجلد لتقرير أهمية مصالح الفرد. ويحاجج كل من سينغر ورايدار بأنه لا يمكن التوسّل أيضا بعدد الأرجل، إن كان الكائن يمشي منتصبا أو على أربع، يعيش على الأشجار أو في البحر، أو في الضواحي. ها هنا يستذكرون بنتام [٣]. فليس ثمة، كما يحاجّون بقوة، طريقة عقلانية غير متحيزة لاستبعاد مصالح الحيوانات غير البشرية لمجرد أنها ليست مصالح كائنات بشرية. ولأن التفسير الكانطي يُلزمنا بالتفكير بطريقة مغايرة فإننا على صواب إذ نرفضه.

التفسير بالقسوة

النظرة الثانية حول القيود على كيفية التعامل مع الحيوانات تتضمن فكرة القسوة. إن مبرر عدم قيامنا بركل الكلاب هو أنه يجب ألا نكون قساة مع الحيوانات، وركل الكلاب هو قسوة. إن تحريم القسوة هو ما يهيمن على، ويلخّص بشكل مناسب، واجباتنا السلبية نحو الحيوانات، أي الواجبات التي تهتم بالمنع وليس بالحض.

يمكن افتراض أن تحريم القسوة تحوير متميز للتفسير الكانطي. يحدث هذا عندما تكون أسس هذا التحريم مستندة إلى القول بأن القسوة حيال الحيوانات تقود الناس إلى القسوة على الناس الآخرين. يوحي جون لوك بهذه النظرة وإن كان لا يصادق عليها بوضوح:

> أحد الأشياء التي لاحظتها مرارا لدى الأطفال أنهم عندما يقع في متناولهم أي حيوان مسكين، يميلون لمعاملته بفظاظة: غالبا ما يعذبون ويعاملون بخشونة الطيور الصغيرة والفراشات والحيوانات المسكينة الأخرى المماثلة التي تقع بين أيديهم، وكل ذلك يتم بضرب واضح من اللذة. ينبغي باعتقادي مراقبة ذلك، فإذا انحدروا إلى أي قسوة يجب تعليمهم المعاملة المعاكسة؛ لأن الاعتياد على تعذيب وقتل البهائم سوف يقسّي بالتدريج نواياهم حتى حيال البشر؛ وأولئك الذين يبتهجون بمعاناة وإبادة المخلوقات الأقل شأنا، لن يكونوا ميالين إلى الشفقة أو اللطف مع أفراد جنسهم [٤].

إن موقف لوك يوحي بالنوعانية التي تميّز التفسير الكانطي، ولن يفي بالغرض للأسباب ذاتها. لكنّ فهم لوك للقسوة - تعذيب حيوان حاسّ أو التسبب بمعاناته «بضرب واضح من اللذة» - يبدو مضبوطا وذا مضامين مهمة. إن الكثير من المفكرين، بمن فيهم كثرة من الأشخاص الناشطين في الحركة الإنسانية، يؤيدون تحريم القسوة حيال الحيوانات، لأن من الخطأ القسوة حيال الحيوانات بحد ذاتها. هذه الطريقة في تأسيس تحريم القسوة، وأدعوها «التفسير بالقسوة»، تستحق انتباهنا النقدي.

تصعب المبالغة في أهمية الدور الذي لعبته، وما تزال تلعبه، فكرة منع القسوة، وذلك في إطار الحركة من أجل ضمان معاملة أفضل للحيوانات. لقد تكرّست جمعيات بأكملها لهذه القضية، وربما كان أفضل مَثَلين ذائعي الصيت هما الجمعية من أجل منع القسوة حيال الحيوانات (SPCA) في الولايات المتحدة، والجمعية الملكية لمنع القسوة حيال الحيوانات (RSPCA) في بريطانيا العظمى. ولا أريد إنكار أهمية منع القسوة ولا الانتقاص من الحملات التي قامت بها هذه المنظمات، لكن يجب عليّ الإقرار بأن الرهان على منع القسوة يعتّم على القضايا الخلقية الأساسية ويحمل معه خطرا جديا بألا يكون مثمرا.

القسوة مصطلح للتقييم الخلقي يستعمل للإشارة إمّا إلى صفة شخص ما أو إلى فعل فرد ما. فالأشخاص القساة هم أولئك الذين ينزعون إلى الابتهاج، كما يقول لوك، «بضرب واضح من اللذة» بتسبيب الألم. وفعل الفرد يكون قاسيا عندما يستمتع المرء بجعل الآخر يعاني. ومن الواضح أن كون شخص ما قاسيا يتميز عن كونه يسبب الألم. فالجراحون يسببون الألم، وأطباء الأسنان يسببون الألم، والمصارعون والملاكمون ولاعبو كرة القدم يسببون الألم. ولكن لا يلزم عن ذلك أنهم

أناس قساة أو أن أفعالهم الفردية قاسية. لكيّ نثبت القسوة نحتاج إلى معرفة ما هو أكثر من تسبب شخص ما بالألم؛ نحتاج إلى معرفة الحالة العقلية للفاعل، هل يستمتع «بضرب من اللذة» بالألم الحادث. فمن الخطأ الاستدلال وفق ما يلي:

إن الذين يسببون الألم قساة. الجراحون (ولاعبو كرة القدم... إلخ) يسببون الألم، لذلك، الجراحون (ولاعبو كرة القدم...إلخ) قساة.

وكذلك من الواضح خطأ الاستدلال بالطريقة التالية:

إن الذين يسببون الألم قساة. والذين يجرون التجارب على الحيوانات (أو يقتلون الحيتان، أو يربّون عجول اللحم في عزلة...إلخ) يسببون الألم. لذلك فإن أولئك الذين يعاملون الحيوانات بهذه الأساليب قساة.

يجب على أولئك الذين يميلون للانضواء تحت راية مناهضة القسوة أن يدركوا سريعا التضليل الناشئ عن هذا الاتجاه في الاستدلال إذا لم يرغبوا لفكرهم، وبغض النظر عن سلامة نيتهم، أن يعتّم على القضايا.

عندما نفهم القسوة بالطريقة التي رأى لوك أنها لابد أن تكون نستطيع أن نفهم أيضا لماذا نحتاج إلى أكثر من ذلك. لنأخذ حالة استعمال الحيوانات في اختبار دريز (*) Draize Test. يريد الناس على نحو متزايد الاعتراض خلقيا على هذا الأمر، أي القول بأنه خاطئ. ولكن إذا تطلب هذا إثبات القسوة، فإن مدى أهمية الأدلة سيكون في صالح المجرِّبين وضدّ المعترضين مادامت لا توجد أدلة كافية للاعتقاد بأن الناس الذين يجرون اختبار دريز هم قساة أو أنهم يكونون قساة عندما يجرون الاختبار. فهل يستمتعون «بضرب من اللذة» عندما يسببون الألم للحيوانات؟ من المؤكد أنهم يسببون الألم للحيوانات. لكن تسبيب الألم لا يثبت القسوة. وماعدا بضعة من الساديين في المجتمع العلمي، ليس ثمة مبرر مقنع للاعتقاد أن الباحثين أكثر قسوة من معظم الأشخاص.

هل يعني ذلك أن استعمال الحيوانات في اختبار دريز صائب؟ كلا، بالضبط. وفي الواقع، إن التساؤل إن كان هذا صائبا يتميز منطقيا عن، وينبغي ألاّ يختلط بـ، التساؤل إن كان شخص ما قاسيا. فالقسوة شأن يتصل بالحالة الذهنية للشخص. والصواب أو الخطأ الخلقي في أفعال شخص هو أمر مختلف عن ذلك. يستطيع الأشخاص القيام بما هو صائب أو خاطئ مهما تكن حالتهم الذهنية. يمكن للباحثين الذين يستعملون اختبار دريز أن

(*) اختبار علمي يسبب آلاما مبرحة للحيوانات [المترجم].

يرتكبوا الخطأ، سواء استمتعوا بتسبيبهم معاناة للحيوانات أم لا. إذا استمتعوا بذلك فمن المؤكد أننا سوف نعدّ قلة منهم كأشخاص. ولكن، حتى لو استمتعوا بالألم فلا ينجم عن ذلك أن الألم غير مبرر، كما أنه لن ينجم عن شعورهم بالأسف حيال الحيوانات، أو عدم شعورهم إطلاقا، أن الألم مبرر. وكلما استطعنا الإبقاء على فكرة أن خلقية أفعال الشخص متميزة عن حالته العقلية، متميزة عن حضور أو غياب الاستمتاع بالألم، سوف تتحسن فرص إجراء حوار مهم بين أنصار التشريح ومناهضي التشريح.

إن اتهام المشرّحين بالقسوة يمكن أن يعمل وحسب على حشد جميع دفاعاتهم، لأن هذا الاتهام سوف يعدّ بمنزلة إدانة لما هم عليه (أناس أشرار) وليس لما يفعلون. ولسوف يمنحهم أيضا منفذا هيّنا. فبعد كل ذلك هم في وضعية ممتازة كي يعرفوا حالاتهم الذهنية الخاصة؛ يستطيعون التريث برصانة ورؤية ما إذا كانوا فعلا يستمتعون «بضرب واضح من اللذة» بتسبيبهم الألم. وكما هو معتاد، إذا وجدوا أنهم وبكل أمانة ليسوا كذلك، فيمكنهم الردّ والقول إنهم ليسوا أناسا قساة (أشرارا). هكذا ندرك الآن كيف يمكن أن تكون ـ المساعي حسنة النية لأولئك المدافعين عن الحيوانات، وفي الغالب هي كذلك ـ غير مثمرة. فإذا اتهم الناس بالقسوة، وهم ليسوا قساة، فذلك يمنحهم شعورا بأن أيديهم نظيفة. إنهم يفوزون وتكون الاتهامات بالقسوة بردا وسلاما عليهم. فمن غير المفيد محاولة تحسين مصائر الحيوانات بمحاولة إقناع الأشخاص غير القساة بأنهم قساة.

لعلّ البعض سوف يتذمر قائلا إن حجتي «نيِّقة جدا». وربما يقولون إن القسوة قد أُولت على نحو ضيّق جدا: فالمقصود هو معاملة الحيوانات بشكل سيئ بأساليب لا تستحقها وإيذاؤها والاعتداء عليها. وفي الممارسة، هذا ما تصل إليه غالبا الاتهامات المناهضة للقسوة. ولكن عندها هذه هي الطريقة التي يجب وفقها توجيه الاتهامات، مخافة أن يساء فهمها أو أن تكون غير مثمرة. فالمطالبة بحرص أكبر في توجيه الاتهامات لا يعني عدم بذل أدنى جهد، بل الشروع في جعل الاتهامات أكثر صعوبة عند الإجابة عليها. ربما تكون تسمية من قبيل «جمعية منع الخشونة حيال الحيوانات» غير رخيمة الصدى كـ «جمعية مناهضة القسوة»، لكن الافتقار إلى رخامة الصدى هو الثمن الذي يجب أن يدفعه باغتباط أولئك الذين يعملون لأجل عافية الحيوان.

التفسير النفعي

يقدم النفعيون تفسيرا مختلفا للقيود التي تتصل بكيفية معاملة الحيوانات. ويتضمن التفسير النفعي، أو إحدى طبعاته، مبدأين [٥]. الأول هو مبدأ المساواة. يعلن هذا المبدأ أن رغبات، الأفراد المختلفين وحاجاتهم وآمالهم... إلخ، عندما تكون متساوية الأهمية عند هؤلاء الأفراد، ذات أهمية أو قيمة متساوية مهما يكن الأفراد، أميرا أو فقيرا، عبقريا أو غبيا، أبيض أو أسود، ذكرا أو أنثى، إنسانا أو حيوانا. يبدو هذا المبدأ في مساواة المصالح وكأنه يزودنا بأساس فلسفي لتجنب الأشكال الفاضحة من التحيز، بما في ذلك العنصرية والجنسانية وأيضا النوعانية بحسب رايدر وسينغر. أمّا إن كان يفلح في ذلك فتلك قضية سوف ننكب عليها تاليا.

المبدأ الثاني هو المنفعة ذاتها. ولكي نعمل بشكل تقريبي وفق هذا المبدأ يجب علينا التصرف بحيث نسبب أكبر أرجحية ممكنة للخير على الشر مثلا، أكبر أرجحية ممكنة للإرضاء على الاستياء، واتخاذ مصالح كل فرد بالحسبان واعتبار المصالح المتساوية على نحو متساو. والآن، بما أن الحيوانات لها مصالح فيجب أخذ مصالحها بالحسبان، ولأن مصالحها كثيرا ما تكون مهمة لها على غرار ما هي المصالح بالنسبة إلى الكائنات البشرية، فلذلك يجب إعطاء مصالحها الوزن ذاته مقارنة بمصالح البشر. فبما أن ركل الكلاب وإضرام النار في أذيال القطط يناقضان مبدأي المساواة والنفعية فإنهما، وفق هذا التفسير النفعي، خاطئان. لنسلّم بأن هذا المخطط تقريبي جدا، إلا أنه مع ذلك يمكننا من فهم السمات الرئيسية للتفسير النفعي، وكذلك اكتشاف أوجه الشبه أو التعارض بينه وبين التفسيرات الأخرى التي وضعناها سابقا. فعلى غرار التفسير الكانطي، وخلافا للتفسير بالقسوة، يشدّد التفسير النفعي على النتائج أو العواقب، ولكن خلافا للتفسير الكانطي، وعلى غرار التفسير بالقسوة، يعترف التفسير النفعي بالمنزلة الخلقية للحيوانات بحكم حقهم بالذات. فلا ينبغي قياس الخلقية بالمعيار النوعاني للمصالح البشرية وحده. أخيرا، وخلافا للتفسير بالقسوة، إنما بالانسجام مع الكانطي، لا يربط التفسير النفعي خلقية الفعل بالحالة الذهنية للفاعل. فيمكن للنفعيّ أن يعارض القسوة مثل أي شخص آخر، لكن الصواب والخطأ يحددان ضمن النظرية النفعية اعتمادا على العواقب وليس المشاعر أو النوايا: فالتقييدات

الخلقية المعتادة التي توضع على كيفية معاملة الحيوانات تعلّل بأنها ضرورية، إما كي لا ننتهك مبدأ المساواة في المصالح أو لكي ننجح في التسبب بأكبر أرجحية ممكنة للخير على الشر.

ثمة في التفسير النفعي الكثير مما يزكّيه. فإلى أي مدى يمضي بنا في تحدي الطريقة التي تتكرر وفقها معاملة الحيوانات كموضوعات في البحث العلمي، على سبيل المثال؟ يرى بيتر سينغر، وهو أحد النفعيين الذين استحقت أعماله النفوذ عن جدارة، أن المذهب النفعي يقودنا إلى عواقب بعيدة الغور في هذا الصدد. يناقش سينغر مسألة أن نصبح نباتيين ونعارض أكثرية (إن لم يكن كل) البحوث التي تتضمن موضوعات حيوانية. والحجة الرئيسية التي يقدمها سينغر هي أن التربية الكثيفة للحيوانات واستخدامها المتكرر في التجارب ينتهكان مبدأ المساواة في المصالح. فلدينا مبرر للاعتقاد أن لهذه الحيوانات مصلحة في ألا تعاني، وهذه المصلحة مهمة بالنسبة إليها، ولدينا مبرر إضافي للاعتقاد بذلك، كما هي المصلحة المقابلة في حالة الكائنات البشرية. فمن الخطأ، كما ينافح سينغر، أن نفعل بالحيوانات مالا نرضى فعله بالبشر. فلا يمكن أن يكون صائبا القيام بتربية كثيفة للحيوانات أو استخدامها في البحوث ما دمنا نعارض خلقيا القيام بهذه الأفعال حيال الكائنات البشرية. إننا ندين أكل لحوم البشر والاستخدام القسري للبشر في البحوث، ويجب علينا - كما يحاجج سينغر - أن ندين خلقيا المعاملة المماثلة للحيوانات. إن علينا إلزاما خلقيا كي نصبح نباتيين ونعارض أكثرية، إن لم يكن كلّ، أعمال تشريح الأحياء.

وبقدر وضوح وقوة هذا الجدال، لا أعتقد أن سينغر يفلح في إيراد حجة مقنعة تماما. فهو يبيّن أن الحيوانات تعامل على نحو متفاوت قياسا إلى الكائنات البشرية، لكنه لا يثبت أن هذه المعاملة المتفاوتة تنتهك مبدأ المساواة في المصالح أو مبدأ المنفعة. فلننظر أولا في مبدأ المساواة في المصالح. يمكننا أن نعتبر المصالح المتساوية على نحو متساو، ولا يهمّ لمن تعود هذه المصالح، ونظلّ مع ذلك نعامل الأفراد على نحو متفاوت تماما. مثلا، لعلّي أعتبر بالضبط أن مصالح ابني وابن جاري في تلقي تعليم طبي مصالح متساوية، لكني مع ذلك أقدم المساعدة إلى ابني فقط. فأنا أعاملهما على نحو مختلف، لكني مع ذلك لا أعتبر بالضرورة أن مصالحهما المتساوية متفاوتة، كما لا أقوم تبعا لذلك بأي عمل هو بأيّ معنى معيب خلقيا. إن عليّ واجبات حيال ابني ليست هي الواجبات حيال أطفال الآخرين.

المسألة العامة هي التالية: إن المعاملة المتفاوتة للأفراد ذوي المصالح المتساوية لا تنتهك بحد ذاتها مبدأ المساواة في المصالح. ينبغي على سينغر أن يدلي بحجة تبيّن ما هو أكثر من مجرد كونهم (أي الحيوانات) يُعاملون على نحو متفاوت. فما الحجة التي يقدمها، وما مدى كفايتها؟ يواصل سينغر التساؤل إن كنا سنفعل بالبشر ما يُسمح لنا فعله بالحيوانات [٦]. مثلا، هل سيستخدم الباحث طفلا بشريا يتيما ومعاقا جدا في نمط التجارب المؤلمة التي ينوي فيها استخدام حيوان أكثر تطورا انفعاليا وعقليا من هذا الطفل؟ إذا قال الباحث لا، فسوف يتهمه سينغر بالنوعانية وبانتهاك مبدأ المساواة في المصالح. فمصلحة الحيوان في تجنب الألم مهمة له تماما كما هي مصلحة الطفل في تجنبه.

في هذه الحجة مغالطة. إنها تفترض أننا بتعاملنا مع الأفراد المعنيين على نحو متفاوت نعتبر أن مصالحهم المتساوية متفاوتة. ولكن، كما شرحت سابقا، هذا ليس صحيحا دائما. أما إن كانت صحيحة في أي حالة جزئية، فذلك أمر ينبغي إثباته، وليس افتراضه بسذاجة على أساس التعامل المتفاوت. وأعتقد أن هذا بالضبط ما يفترضه سينغر، وبالتالي فهو يغالط.

وثمة خلل إضافي في حجة سينغر يتصل بمبدأ المنفعة. أولا، لا يبيّن سينغر كيف أن التعامل على نحو متفاوت مع الحيوانات يناقض الهدف النفعي المتمثل بتسبيب أكبر أرجحية ممكنة للخير على الشر. فلكي يوضح ذلك ينبغي عليه أن يقدم وصفا مفصّلا وموسّعا، ليس فقط لكيفية معاملة الحيوانات، وهذا جزء من المهمة ينجزه بمهارة فائقة، بل تحليلا شاملا لما هي العواقب على كل فرد معني بذلك. فيجب عليه أن يبحث كيف أن اقتصاد العالم يعتمد على المستويات الحالية من الإنتاجية في الصناعة الحيوانية، وكيف أن كثيرا من الناس الأحياء معنيون على نحو مباشر أو غير مباشر بالحفاظ على هذه الصناعة أو إنمائها، إلخ... بل حتى يجب عليه أن يوضّح بالتفصيل ما هي العواقب المحتملة لانهيار أو تباطؤ إنتاجية الصناعة الحيوانية.

ثانيا، يحتاج سينغر إلى بناء قضية قوية تتبنى الرأي القائل أن عدم تربية الحيوانات في ظروف قاسية أو عدم استعمالهم على نحو متكرر في البحوث يقود إلى عواقب أفضل، في كل الحالات، من تلك التي تنجم حاليا عن التعامل مع الحيوانات بهذه الأساليب. ويحتاج سينغر إلى إيضاح أن عواقب أفضل سوف تنجم، أو على الأقل أن ذلك من المحتمل جدا أن يحدث. لكن

لا يكفي مجرد إيضاح أن من المتصوّر أو المحتمل أن يحدث ذلك. وسيكون من المحبط ألا نجد شيئا يقارب نظريا هذا النوع من البيانات التجريبية المطلوبة. وبدلا من ذلك نجد فقرات يتحسر فيها (بحق، كما أعتقد) على واقعة أن الحيوانات تُغذى بالحبوب الغنية بالبروتين التي يمكن بها تغذية الكائنات البشرية التي تعاني من سوء التغذية [٧]. لا تكمن المسألة في أن هذه الحبوب يمكن بها تغذية من يعانون من سوء التغذية، بل في ما إذا كنا نمتلك أسسا تجريبية صلبة للاعتقاد بأنها ستكون متاحة لهؤلاء الناس كي يأكلوها، إن لم تُغذَّ بها الحيوانات، وأن العواقب الناجمة عن هذا التحول ستكون أفضل في جميع الأحوال. وآمل أنني لا أظلم سينغر إذ ألاحظ أن هذه الاعتبارات مفقودة، ليس هنا فقط، بل على حد علمي، في مجموع كتاباته المنشورة.

وبالتالي فإن الشيء الأول الذي تجدر ملاحظته فيما يخص سينغر ومبدأ المنفعة فحواه أنه يخفق استنادا إلى هذا المبدأ في إظهار خطأ معاملة الحيوانات كما يتم حاليا في المزارع الحديثة والبحوث العلمية. والشيء الثاني الذي تجدر ملاحظته، بالنظر إلى كل ما نعرفه وبقدر ما نعوّل على مبدأ المنفعة، هو أن المعاملة الحالية للحيوانات ربما تكون مبررة واقعيا. وفيما يلي سوف أعرض الأسس التي تدفعنا إلى التفكير على هذا النحو.

يبدو أن المذهب النفعي، على ما يظهر، هو أكثر النظريات المتاحة إنصافا وأقلّها تحيّزا. إذ تؤخذ بالحسبان مصالح الجميع وليس ثمة اعتبار أكبر أو أقل لمصالح أحد مقارنة بآخر. لكن المشكلة تكمن، كما رأينا، في عدم وجود رابط ضروري ولا انسجام مؤسَّسا مسبقا بين احترام مبدأ المساواة في المصالح وتشجيع الهدف النفعي المتمثل في تعظيم أرجحية الخيّر على الشرّير. بل على العكس، ربما يستخدم مبدأ المنفعة لتسويغ أكثر الأنواع الجذرية من التعامل المتفاوت بين الأفراد أو جماعات الأفراد، وبالتالي ربما يسوّغ أشكال العنصرية والجنسانية، لأن هذه التحيزات قد تتخذ أشكالا مختلفة وتجد تعبيرا عنها بأساليب مختلفة. فأحد هذه الأشكال يكمن في عدم الأخذ بالحسبان مطلقا مصالح عرق أو جنس معيّن؛ وآخر يأخذ هذه المصالح في الحسبان، لكنه لا يعتبرها مساوية لمصالح المجموعة المفضّلة. وشكل آخر يأخذ المصالح في الحسبان على نحو متساوٍ لكنه يتبنى قوانين وسياسات، وينخرط في ممارسات وعاداتٍ، تمنح فرصا أكبرَ لأعضاء المجموعة المفضّلة، لأن القيام بذلك يعزز

الأرجحية الأكبر للخير على الشر، في جميع الحالات. وعلى ذلك، فإن أشكال العنصرية والجنسانية، التي يبدو أن المبدأ النفعي للمساواة في المصالح قد أبطلها، يمكن تماما أن تتبعث من جديد وتسوَّغ بواسطة مبدأ المنفعة. لعلّ أحد النفعيين يردّ بأننا إذ ننكر على بشر محددين فرصة متساوية في تحقيق أو تعزيز مصالحهم المتساوية على أسس عرقية أو جنسانية فإننا ننتهك مبدأ المساواة في المصالح وبالتالي، وفق ما يرى، هذا أمر خاطئ، لكننا نذكره بأن التعامل على نحو متفاوت ليس الشيء ذاته كانتهاك مبدأ المساواة في المصالح كما أنه لا يستلزمه. فعلى سبيل المثال، من الممكن تماما اعتبار أن المصالح المتساوية للبيض والسود هي نفسها (وبالتالي نفي بمبدأ المساواة)، ولكننا مع ذلك نظلّ نميّز بين العرقين عندما يصل الأمر إلى ما هو مسموح لأعضاء كل عرق القيام به سعيا وراء تلك المصالح، وذلك على أساس أن مثل هذا التمييز يعزز الهدف النفعي. إن المذهب النفعي، على الرغم من مظهره الأولي، لا يزودنا بأسس صلبة نستبعد وفقا لها كل أشكال العنصرية أو الجنسانية.

كما تستطيع حجة من النمط ذاته أن تبين تسويغا نفعيا محتملا لنوعانية مشابهة. فنحن نعتبر المصالح المتساوية للحيوانات والبشر على نحو متساوٍ؛ وبمجرد أن نفعل ذلك قد يحدث مصادفة أن عواقب معاملة الحيوانات بأساليبَ لا يتم وفقها التعامل مع البشر - تربيتها بكثافة، مثلا - أفضل في جميع الحالات من أي تدابير أخرى. ولذلك قد يقدم المذهب النفعي أساسا للممارسات النوعانية. وإن كان ذلك فهو يعتمد على كون العواقب أفضل، في جميع الحالات، من بقاء الحيوانات على ما هي عليه. وبما أن سينغر يفشل في تزويدنا ببيانات تجريبية تُظهر أن العواقب ستكون أفضل عندما نغير المعاملة، يلزم عن ذلك، وبقدر ما نعرف، أن الأسلوب النوعاني الحالي في معاملة الحيوانات قد يكون مسوّغا فعليا، وفق نسخة تجعله منسجما مع المذهب النفعي.

حقوق الحيوان

إلى هنا ونتائجنا سلبية بشكل رئيسي. فقد جادلت طويلا بما يلي:

(١) إن المبادئ الخلقية التي ننشدها لا تتمكن من الإحالة إلى الحالة الذهنية للفاعل، إن كان الفاعل يستمتع «بضرب واضح من اللذة» بتسبيبه معاناة الحيوان.

(٢) إن هذه المبادئ لا تستطيع الإحالة فقط إلى العواقب التي تضرّ أو تفيد الكائنات البشرية، لأن هذا التحيز لا يأخذ في الحسبان الأضرار والفوائد التي تخص الحيوانات ذاتها.

(٣) إن هذه المبادئ لا تستطيع الإحالة فقط إلى الهدف النفعي المتمثل في تعظيم أرجحية الخير على الشر، حتى مع أخذ الأضرار والفوائد التي تخص الحيوانات بالحسبان. لذلك فإن المطلوب تفسير يتجنب كلا من هذه العيوب.

لقد اقتُرحت تحليلات متنوعة لمفهوم الحق. ولسوف نهمل الزوايا المعتمة والصدوع في هذه التحليلات المتنافسة بحيث نركزّ انتباهنا على الدور الذي تلعبه الحقوق الخلقية في تفكيرنا حول منزلة الفرد وعلاقتها بمصالح الجماعة. ويبدو هنا أن الحقيقة تكمن فيما يراه رونالد دوركين: إن حقوق الفرد تبزّ أهداف الجماعة [٨].

ما الذي يعنيه هذا؟ يعني أن الحقوق الخلقية للفرد تفرض قيدا ممكن التسويغ على سلوك الجماعة حيال الفرد. لنفترض أن جماعة من الناس في موقف الاستمتاع بتدابير تؤذي الآخرين. مثلا، لنتخيل الرومان الذين يستمتعون بكيفية انهيار المسيحيين أمام السباع في الساحة. إن مثل هذه المجموعة تقوم بعمل خاطئ لأنها تسمح لمصالحها بأن تطغى على الحقوق الخلقية للفرد. لكن هذا لا يعني أنه لا توجد ظروف ينبغي فيها على حقوق الفرد أن تفسح في المجال للمصلحة الجماعية. لنتخيل أن بيرت قد ابتلع، عن إهمال، الشيفرة الفلمية التي نحتاج إليها لمنع وقوع انفجار نووي هائل في نيوزيلندا. يجثم بيرت مطمئنا في توكسون، في أريزونا. نشرح له الوضع لكنه يرفض قبول مطلبنا في استرداد الشفرة لمنع حدوث الانفجار، وينوّه بحقه في تقرير ما يمكن فعله بجسمه. ففي مثل هذه الحالة لن يكون مستنكرا القول إن حق بيرت يجب أن يفسح في المجال أمام المصالح الجماعية للآخرين.

إذن، الحقوق الفردية تبزّ عادة، لا دائما، المصالح الجماعية. ومن الصعب جدا في الواقع تقديم وصف دقيق للشروط التي تقرر لمن تكون الغلبة، **لكن** الشروط التالية، التي تتعامل وحسب مع الحق في عدم الأذى، تبدو على **الأقل** تضمّ الشروط الضرورية من أجل تجاوز هذا الحق [٩].

يمكن على نحو مبرر تجاوز حق الفرد في عدم الأذى فقط إذا:



أ - كان لدينا سبب مقنع جدا للاعتقاد أن تجاوز حق الفرد بذاته سوف يمنع، وهو الطريقة الوحيدة الواقعية كي يمنع، أذى كبيرا جدا لأفراد آخرين؛ أو

ب - كان لدينا سبب مقنع جدا للاعتقاد بأن السماح بتعريض الفرد للأذى هو عقدة ضرورية في سلسلة من الأحداث التي سوف تمنع - مجتمعة - أذى كبيرا جدا لأفراد أبرياء، ولدينا سبب مقنع جدا للاعتقاد أن هذه السلسلة من الأحداث هي الطريقة الواقعية الوحيدة لمنع هذا الأذى الكبير جدا؛ أو

ج - كان لدينا سبب مقنع جدا للاعتقاد أنه فقط من خلال تجاوز حق الفرد يمكن أن يتوافر لنا أمل معقول في منع أذى كبير جدا لأفراد أبرياء آخرين.

ثمة الكثير مما هو غامض في هذه الشروط، مثل، عبارات «أذى كبير جدا» و«أفراد أبرياء» و«أمل معقول». لكننا سنتعامل حاليا مع هذه العبارات كما هي. ومع ذلك نستطيع رؤية أن هذه الشروط تحاول الإنصاف في ظلّ تعارض معقد في المصلحة. وعلى الخصوص، تحاول توضيح كيف يمكن، بطريقة مبدئية، تسويغ تجاوز حق الفرد في عدم الأذى مع أن مجرد فعل ذلك لن يضمن منع أذى كبير جدا. يُظهر الشرط (ب) هذا الأمر بوضوح - إيذاء فرد هو جزء واحد وحسب من سلسلة أكثر تعقيدا من الحوادث التي لدينا سبب مقنع جدا للاعتقاد بأنها سوف تمنع أذى كبيرا جدا، أو لأننا - وفق الشرط (ج) - لا نعلم وبكل بساطة كيف ستغدو الأمور لكننا نملك سببا مقنعا جدا للاعتقاد أنه لا يوجد أمل معقول لمنع كارثة ما لم نسمح بأذية فرد ما. من المحتمل أن يجد البعض هذه الشروط متسامحة جدا. ربما يبدو الشرط (ج) على الخصوص متساهلا جدا. وحتى الشرط (ب) يذهب بعيدا في هذا الصدد، ولست متأكدا مما يجب قوله هنا والتمس ترك هذه القضية بلا حلّ، ماعدا القول إن قضية عدم إيذاء الحيوانات تكون أكثر تناسبا كلما مال المرء للاقتصار على الشرط (أ) من جملة الشروط السابقة. ولأسباب سوف تصبح أوضح فإنه حتى النظرة الأكثر تسامحا، أي أن الأذى لا يمكن تسويغه ما لم يتحقق واحد من الشروط الثلاثة، تعدّ كافية لإقامة قضية قوية ضد إساءتنا المتكررة حيال الحيوانات.

تشترك هذه الشروط في سمة بالغة الأهمية. فكلّ منها يصف ما يجب علينا معرفته أو حيازته كسبب مقنع في حال سوّغنا تجاوز حق فرد ما في عدم الأذى. وكل منها يطلب من أي شخص يودّ إيذاء فرد ما أن يبين أن هذا الفعل لا يتضمن انتهاكا لحق الفرد. إن قسطا من أهمية السؤال، السؤال إن

كان للحيوانات حقوق، خصوصا الحق في عدم الأذى، يصبح الآن في بؤرة الضوء. فإذا كان للحيوانات هذا الحق فسوف ينتهك كلما تعرّضت الحيوانات للأذى دون توافر الشرط «أ»، أو «ب»، أو «ج». زد على ذلك أن عبء التسويغ يقع دائما على كاهل أولئك الذين يؤذون الحيوانات كي يشرحوا كيف أنهم لم ينتهكوا حق الحيوانات في عدم الأذى، في حال امتلاكها هذا الحق. لذلك يستمر السؤال ضاغطا علينا. هل للحيوانات الحق في عدم الأذى؟

ليس هذا بسؤال يسير الإجابة. لعلّ المرء يتذكر ملاحظة بنتام ومفادها أن فكرة الحقوق الخلقية «هراء يقف على عكازين»، وقد قصد بنتام بهذا القول حالة الحقوق الخلقية البشرية. ويمكن للمرء أن يخمّن ما الذي قد يقوله بنتام فيما يخص الحقوق الخلقية للحيوانات! إذن، كيف للمرء أن يتابع؟ إن الطريق الدائري الذي يجب السير عليه بحذر، كما أظن، يتلخص بما يلي [١٠]:

نبدأ بالتساؤل حول مبرراتنا للتفكير في أن الكائنات البشرية تمتلك الحق الخلقي في عدم الأذى؛ ومن ثم نمضي للتساؤل، استنادا إلى هذه المبررات، إن كان ثمة أساس للقول بأن الحيوانات تمتلك هذا الحق أيضا. دعونا الآن نرجع إلى فكرة أن الكائنات البشرية الفردية تمتلك هذا الحق وأنه، ماعدا في الحالات المتطرفة، يبز المصلحة الجماعية. لماذا؟ ما الذي في الكائن البشري لنشير إليه ونقول «لهذا يجب عليك ألاّ تؤذي الفرد حتى لو أن ذلك يفيد الجماعة؟».

يكمن لبّ الجواب، كما أرى، في الاعتقاد أن الكائنات البشرية تمتلك نوعا محددا من القيمة، القيمة الأصلية. وأقصد بذلك أن كل كائن بشري يمتلك قيمة مستقلة منطقيا عن كونه ذا قيمة لأي شخص آخر (أو بمعنى مطابق ربما، مستقلة عن كونه موضع مصلحة أي شيء آخر) [١١]. فالنظرة القائلة إن الكائنات البشرية تمتلك قيمة أصلية تستلزم أن نوع القيمة الممكن عزوها كما ينبغي إليهم ليس نوعا أداتيا على وجه الحصر. فالبشر يمتلكون قيمة ليس لمجرد، وليس ماداموا ملائمين لشيء ما. إن قيمتهم متميزة عن نفعهم ومهارتهم.

إذا صحّ هذا نستطيع أن نوضح، بعبارات عامة مستذكرين كانط، ما الذي تتضمنه المعاملة السيئة للكائنات البشرية. تُساء معاملة البشر إذا اعتبروا ذوي قيمة فقط عندما يعززون مصالح كائنات أخرى. إن معاملة كائن بشري على هذا النحو ينمّ عن الافتقار إلى احترام لائق لنوع القيمة التي يمتلكها

البشر. وبعبارات كانط، إن ما له قيمة بذاته يجب أن يعامل دائما كغاية، وليس أبدا كمجرد وسيلة. ولكن، هذا هو بالضبط ما نقوم به عندما نؤذي فردا بحيث إن الآخرين ربما يحصلون على متعة أو فائدة؛ أي أننا نعامل الفرد كمجرد وسيلة، ذات قيمة فقط بقدر ما يسهم في المصلحة الجماعية.

والآن، إذا قبلنا المسلّمة التي فحواها أن الكائنات البشرية تمتلك قيمة أصلية نستطيع المتابعة والتساؤل عن كيفية إقحام الحقوق في الصورة. تقتحم الحقوق الصورة لأنها تستند إلى القيمة الأصلية. وبكلمات أخرى، إن الأفراد الذين يمتلكون قيمة أصلية هم الذين يمتلكون الحق في ألا تتم معاملتهم بأساليب تنكر عليهم هذا النوع من القيمة. فبدلا من ربط الحقوق بقيمة العواقب الجيدة أو السيئة على الأفراد، وبدلا من تسويغ الحقوق بالمنفعة العائدة عليهم، يتم تأسيس الحقوق على قيمة الأفراد. وبالتالي، في حالة الحق في عدم الأذى، نقول إن الأفراد الذين يمتلكون قيمة أصلية يمتلكون الحق في عدم الأذى الذي يحول دون معاملتهم كمجرد وسيلة. إن اعتبارهم وسيلة سوف يفشل في معاملتهم وفق مقتضيات الاحترام الذي هم أهل له بمقتضى نوع القيمة التي يمتلكونها.

والآن، من المؤكد أن ما سبق ليس وصفا دقيقا للنظرة القائلة بأن الأفراد الذين يمتلكون قيمة أصلية يمتلكون حقوقا خلقية أساسية، خصوصا الحق في عدم الأذى. شيء واحد تمّ إغفاله وذو أهمية خاصة. ما الذي ينطوي عليه الكائن البشري ويشكلّ له هذه القيمة الأصلية؟ إن أي إجابة ستكون مدعاة للخلاف، وأي دفاع يؤازر الجواب الذي اقترحه هنا غير ممكن [١٢]. ها هو الجواب الذي أقدمه: الكائنات البشرية ليسوا أحياء فحسب، إنهم يمتلكون حياة [١٣]. وفوق ذلك، إننا موضوعات لحياة هي في مختلف الأحوال لأجلنا، وهذا مستقل منطقيا عن أي تقييم لنا من قبل أي أحد آخر أو اعتباره لنا نافعين.

ولا أقصد مما سبق أن الآخرين لا يستطيعون الإسهام في، أو الانتقاص من، قيمة حياتنا. بل على العكس، إن الخيرات الكبرى للحياة (الحب، والصداقة، وعموما، الشعور بالرفقة) وشرورها الكبرى (الكراهية والعداوة والعزلة والاغتراب) كلها تشتمل على علاقاتنا بالأشخاص الآخرين. فما أقصده، بدلا من ذلك، أن كوننا موضوع لحياة هي في مختلف الظروف لأجلنا لا يعتمد منطقيا على ما يفعله الآخرون أو لا

يفعلونه لنا. وأعتقد أن هذه الحقيقة تقدم لنا الإضاءة التي نلتمسها. فالبشر يمتلكون قيمة أصلية لأننا بذواتنا موضوعات لحياة هي، إلى حد كبير أو قليل، ذات قيمة لنا. وبإيجاز:

إن الكائنات البشرية تمتلك قيمة أصلية لأن كل فرد، بشكل مستقل منطقيا عن مصالح الآخرين، موضوع لحياة هي في مختلف الأحوال لأجل ذلك الفرد. ونظرا لهذا النمط من القيمة الذي يمتلكه البشر، من الخطأ (أي علامة على عدم احترام وعلى انتهاك الحقوق) معاملة البشر كما لو أن قيمتهم تنحصر في كونهم مجرّد وسيلة (مثلا، أن نستخدم البشر لمجرد زيادة ملذّات الجماعة). وعلى الخصوص، إن إيذاء الكائنات البشرية لأجل منفعة أو متعة أي جماعة هو انتهاك لحقهم في عدم الأذى.

ينبثق الآن سؤال يخص إمكان تطوير هذا المحور ذاته من النقاش في حالة الحيوانات. وهذا ممكن على الأقل في حالة تلك الحيوانات التي هي موضوعات لحياة هي لأجلهم، في مختلف الظروف، ومستقلة منطقيا عن تقييم أي أحد آخر. وليس ثمة أي شك عقلاني في أن عددا هائلا من أنواع الحيوانات يصح عليها ذلك... إنهم أيضا يمتلكون نوعا متميزا من القيمة بحكم حقهم الذاتي، ولذلك أيضا يمتلكون الحق في ألا يُعاملوا بأساليب تفشل في احترام هذه القيمة. وعلى غرار البشر، لن يكون مسوغا تجاوز هذا الحق وتعريضهم للأذى لمجرد زيادة منافع أو ملذات الآخرين.

خلاصة

ثمة نقطتان فلسفيتان أخيرتان أعرضهما تباعا قبل أن ألخص محاجتي وأدلي بالكيفية التي تعامل بها الحيوانات في العالم إجمالا. أولا، من المهم إدراك أنني لم أبرهن على أن الحيوانات تمتلك حقوقا، أو حتى أن الكائنات البشرية تمتلك حقوقا. بل لقد حاججت بما يلي: إذا كان البشر يمتلكون حقوقا، فإن الكثير من الحيوانات أيضا يمتلكون حقوقا. وبشكل مخصوص، ناقشت ما يبدو المحور الأكثر وعدا في الحِجاج من أجل تفسير الحقوق البشرية، أي الرأي الذي فحواه أننا نمتلك قيمة أصلية وأن هذا يمكن توسيعه عقلانيا ليشمل حيوانات من بعض الأنواع. لذلك، وفيما أعترف بأنني لم أبرهن على أن الحيوانات (أو البشر) يمتلكون حقوقا، آمل أنني على الأقل قد

أوضحت الاتجاه الذي يجب أن يسلكه النقاش مستقبلا. ومن المؤكد أن نصب مؤشرات على الطريق ليس الشيء ذاته كبناء البراهين، لكن المؤشرات هي أفضل ما أستطيع القيام به هنا.

ثانيا، يعلّمنا تاريخ الفلسفة الخلقية أن احتضار المذهب النفعي عسير. فما إن يظن المرء أنه قد طرد عن خشبة المسرح، حتى يجد أنه يتريث في الكواليس منتظرا دورا جديدا. ويمكن القول إن النفعي يعتبر أن فكرة الحقوق لا تقدم شيئا لما لا يأخذه في حسبانه [١٤]، إذ يكفي فحسب أن يدرك المرء أن الهدف النفعي يتعزز عندما نعترف بالإلزام المباشر علينا بعدم أذية الأفراد إلا في الحالات الاضطرارية، وبالتالي أن المنفعة تتعزز بالقول إن الأفراد يملكون الحق في عدم الأذى، هذا الابتداع لوظيفة الحق بما هو أسلوب قادر خصوصا على نقل فكرة وجوب ألا نؤذي الأفراد.

لست مقتنعا بهذه المحاولة لإحياء المذهب النفعي، وأطرح هنا اعتراضي الأخير الأكثر أساسية حياله. ليس النفعيّ في موقع يتيح له القول إن الهدف النفعي يتعزز بالحديث عن الأفراد مالكي الحقوق، ولكن حتى لو صحّ أن الحديث عن الحقوق يساعد في تعزيز الهدف النفعي، وأنه لهذا السبب يجب تشجيع مثل هذا الحديث واحترامه، فإن الارتباط طارئ فحسب بين أي حق، مثل الحق في عدم الأذى، وواقع أن احترام هذا الحق يعزّز الهدف النفعي. إن أقصى ما يمكن للنفعي قوله هو أن اعترافه بالحق في عدم الأذى ينسجم في الواقع مع تعزيز هدفه في تعظيم أرجحية الخير على الشر [١٥]. وينبغي أيضا على النفعي قبول أن الأشياء يمكن أن تكون (وتصبح) خلافا لذلك. كما ينبغي عليه قبول إمكان أن يكون أو يصبح من المستحسن أذية الأفراد إذا كان حدوث ذلك يعزز الهدف النفعي. لكن، لا الخطأ في إيذاء الأفراد ولا الحق في عدم الأذى يمكن أن يغيّرا ما تتضمنه النظرية النفعية من إيحاء بأنهما يستطيعان ذلك. فهما ليسا طارئين على المنفعة ولا يعتمدان على قيمة العواقب، بل، بدلا من ذلك، يعتمدان على قيمة الأفراد.

دعونا نضع هذا الأمر في منظورنا قبل أن نطبقه... إن إصدار حكم قويا حول خلقية صيد الحيتان أو استخدام اختبار دريز يتطلب معرفة كل من الحقائق والمبادئ الخلقية. سوى ذلك لن نستطيع معرفة ما هي الحقائق ذات الصلة خلقيا؛ ومن دون هذه المعرفة التمهيدية لن نعرف ما هي الأحكام الخلقية التي يجب إصدارها. إن تحديد ماهية هذه المبادئ... إحدى المهمات المتميزة للفلسفة الخلقية. لقد تفحصنا ثلاثة مواقف ووجدناها غير كافية: التفسير الكانطي، والتفسير بالقسوة، والتفسير

النفعي. ثم نظرنا في تفسير يعزو حقوقا للحيوانات، وهو موقف يردّ الاعتراضات التي لا مناص منها في النظرات التي تفحصناها قبله. فخلافا للتفسير الكانطي، يلح التفسير بالحقوق على الوضعية الخلقية للحيوانات بحكم حقها الذاتي؛ وخلافا للتفسير بالقسوة، لا يخلط التفسير بالحقوق بين خلقية الأفعال والحالات الذهنية للفاعلين: وخلافا للمذهب النفعي يوصد هذا التفسير الباب أمام تسويغ التحيزات التي يصدف فحسب أن تتسبب بأفضل العواقب. وبذلك يصبح هذا التوكيد على قيمة الأفراد جليا بينما نعطف الآن إلى مهمة تطبيق التفسير بالحقوق على الحيتان وعجول اللحم والحيوانات الأخرى.

سيكون من الغريب الإيحاء بأن الحوت والأرنب وقرد الجيبون وعجول اللحم وملايين من الحيوانات التي تتألم وتموت على أيدي البشر لا تتأذى، فالتأذي ليس مقصورا على الكائنات البشرية. إنها تتأذى، تتأذى، بالمعنى الحرفي وليس المجازي، عندما تجبر على تحمل ما هو ضار بعافيتها حتى الموت. ولذلك فإن أولئك الذين يؤذونها يجب أن يسوّغوا عملهم. إن العاملين في صناعة صيد الحيتان وصناعة مستحضرات التجميل وشبكة الصيادين ـ المصدرين ـ المستوردين يجب أن يسوغوا الأذى الذي يسببونه به للحيوانات بما ينسجم مع إقرارهم بحق الحيوانات في عدم الأذى. ولا يكفي من أجل هذا التسويغ الدفع بأن الناس ينتفعون أو يشبعون فضولهم أو يستمدون المتعة من السماح بمعاملة الحيوانات بهذه الأساليب. ليست هذه هي الحقائق ذات الصلة خلقيا هنا. فما يجب توضيحه هو أن تجاوز حق الحيوانات في عدم الأذى يتم استنادا إلى حقائق أخرى، مثلا، لأننا نملك سببا مقنعا جدا للاعتقاد بأن تجاوز حق الفرد يمنع، وهو الطريقة الواقعية الوحيدة التي تمنع، أذى كبيرا جدا لأفراد آخرين أبرياء.

دعونا نسأل القيّمين على صناعة صيد الحيتان إن كانوا قد سوّغوا تجارتهم على هذا النحو. هل أثبتوا دعواهم بواسطة حقائق ذات صلة خلقيا؟ الإجابة بالتأكيد هي: لا! وصناعة مستحضرات التجميل؟ لا ! والمزارعين الذين يربون عجول اللحم؟ لا! وبائعي الحيوانات المجلوبة من مناطق أخرى؟ لا! يجب أن نقول آلاف المرات: لا! إنني لا أقول إنه ليس بإمكانهم تسويغ ما يفعلونه. فلقد حاججنا بأن حق الفرد في عدم الأذى يبزّ في معظم الأحوال مصالح الجماعة، لكن من الممكن في بعض الحالات أن يفسح هذا الحق المجال لغيره. وسيكون من الخطأ إنكار هذه الإمكانية. مع ذلك، فإن عبء التسويغ ينبغي أن يحمله أولئك الذي يسببون الأذى ليوضحّوا أنهم لا ينتهكون حقوق الأفراد المعنيين.

إذن، نحن نقرّ بإمكانية تسويغ أذية الحيوانات؛ لكننا نذكر أيضا أن أولئك الذين يؤذون الحيوانات يخفقون عادة في توضيح أن الأذى الواقع مسوَّغ فعليا. وينبغي علينا طرح سؤال إضافي على أنفسنا فحواه: ما الذي يجب علينا، من الناحية الخلقية، فعله في مثل هذه الحالة؟ إن التفكير في حالات مشابهة تتضمن كائنات بشرية سوف يجلو الجواب.

لنتخذ العنصرية والجنسانية مثلا ثم نتخيل أن العبودية أحد الأعراف في أيامنا ويستند إلى فواصل عرقية أو جنسانية. ويعدّ السود أو النساء في منزلة العبيد. ولنفترض أنه تم إبلاغنا أنه في حالات قصوى حتى العبودية يمكن تصوّر تسويغها، وبالتالي يجب ألاّ نعترض عليها أو نحاول إلغاءها على الرغم من أن أحدا لم يبيّن أنها مسوّغة فعليا في الحالة الحاضرة. حسنا، أنا لا أعتقد للحظة واحدة أننا سوف نقبل مثل هذه المحاولة لمنعنا من الإطاحة بالعبودية. ولن نقبل للحظة واحدة المبدأ العام المتضمّن هنا، أي أن هذا العرف مسوَّغ فعليا لأنه من الممكن تصوّر تسويغه. بل سنقبل المبدأ المغاير تماما المتمثل في أننا ملزمون خلقيا بمعارضة أي ممارسة تنتهك الحقوق ما لم يتوضح لنا أنها لا تفعل ذلك حقا. والاقتناع بأي شيء أقلّ من ذلك إن هو إلاّ تبخيس للقيمة الممكن عزوها إلى ضحايا هذه الممارسة.

ونطبق المحور ذاته بالضبط من الاستدلال في الحالة التي ينظر فيها إلى الحيوانات كأنها مثل كثير من البضائع أو النماذج أو الموضوعات، إلخ... التي يمكن الاستغناء عنها. يجب ألا نتراجع عن إيقاف هذه الصناعات والممارسات المرتبطة بها، فقط لأنه من الممكن تسويغ الأذى الذي تتعرض له الحيوانات. فإذا تراجعنا عن ذلك نخفق في مرادنا إذ نقول إن الحيوانات ليست مجرّد أشياء، وإنها موضوعات لحياة هي في جميع الحالات لأجلها، وإنها تمتلك قيمة أصلية. وكما في الحالة المماثلة التي تتضمن أذية الكائنات البشرية، واجبنا هو العمل وبذل أقصى ما نستطيعه لوضع نهاية لأذية الحيوانات التي تجبر على المعاناة. وإن حقيقة كون الحيوانات لا تستطيع بذاتها التعبير عن مصلحتها الخاصة، حقيقة أن الحيوانات لا تستطيع الانتظام في جمعيات أو تقديم عرائض الاحتجاج أو تنظيم المسيرات أو ممارسة الضغط السياسي أو رفع مستوى وعينا، كل ذلك لا يُضعف ما علينا من إلزام للعمل لصالحها، بل إن عجزها ليجعل هذا الإلزام أعظم شأنا [١٦].

* * *

4

حول الاعتبارية الخلقية(*)

كينيث ي. غودباستر

يكون الشيء صائبا عندما يميل إلى صون تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي. ويكون خاطئا خلافا لذلك.

(ألدو ليوبولد)

«إن فكرة «الحقوق» لا تنطبق، بكل بساطة، على ما هو غير بشري... فالقول إنه من الخطأ معاملة الحيوانات بقسوة، شيء، والقول إن للحيوانات حقوقا شيء آخر تماما»

جون باسمور

فيما يلي استقصاء تمهيدي لسؤال يحتاج إلى مزيد من المعالجة الموسّعة التي لا يمكن لمقالة أن تفي بها. ويمكن وضع السؤال، بل لقد وضع، بصيغ بليغة مختلفة لعلّ أفضلها صياغة غ. ج. ورنوك له [1] التي نبدأ بها هنا:

دعونا نتفكّر في السؤال التالي: على من تطبّق مبادئ الخلقية من الطرف الآخر - أي، ليس من موقع الفاعل بل «المنفعل». ولعلّنا نسأل، ما هو

(*) ظهرت المقالة للمرة الأولى في The Journal of Philosophy, LXXV, 6 (June 1978), 308-25. ويعاد طبعها بإذن.

شرط المَتَاتيّة relevance الخُلُقية؟ ما هو شرط المطالبة بالاعتبارية من قبل الفاعلين العقلانيين الذين تنطبق عليهم المبادئ الخلقية؟ (١٤٨)

يمكن وفق مفردات ر. م. هار (وحتى كانط) أن نطرح السؤال بالصيغة التالية: عند تعميم قواعدنا الخلقية المزعومة، ما هو نطاق التغير الذي يتراوح هذا التعميم ضمنه؟ وقد تتساءل عبارة اصطلاحية استخدمها أخيرا كريستوفر د. ستون [٢] على النحو التالي: ما هي متطلبات «امتلاك موقع» في المجال الخلقي؟ مهما تكن صيغة السؤال، فإن الدفع يتم في اتجاه الشروط الكافية والضرورية لكائن ما«س»:

(١) بالنسبة إلى جميع «أ»، يستحق «س» الاعتبارية الخلقية من «أ»، علما أن «أ» تشمل الفاعلين العقلانيين الخلقيين، كما أن «الاعتبارية» الخلقية تؤوَّل على نحو واسع لتشمل معظم الأشكال الأساسية من الاحترام العملي (وكذلك فهي غير مقيدة بـ «حيازة حقوق» من قبل «س»).

(١)

إن الباعث على درس مثل هذا السؤال ينبع من مصادر متعددة. فقد شهد العقد الأخير (عقد السبعينيات) ازديادا لافتا في اهتمام معظم الأشخاص بـ «البيئة»، ويعبر هذا الوعي الجديد عن نفسه بأساليب كثيرة. يتمثل أحد هذه الأساليب في البحث عن طرائق فرض «الضريبة التقانية» أو عن معايير للفرز الاجتماعي تحدد التكاليف والمنافع ذات الصلة (سواء كانت قابلة للتكميم أم لا). على جبهة أخرى، نشبت مناظرات حامية حول الأنواع الحية المهددة وكيفية معاملتنا للحيوانات عموما (كمصادر للطعام وللمعرفة التجريبية). كما أن خلقية الإجهاض، أو عموما، الاستعمالات المناسبة للتقانة الطبية امتحنت أيضا حساسياتنا الأخلاقية فيما يخص نطاق وطبيعة الاعتبارية الخلقية.

تؤكد هذه التطورات أهمية الوضوح فيما يخص الإطار العام للاعتبار الخلقي بقدر ما تؤكد أهمية تطبيق هذا الإطار. نحتاج، على سبيل المثال، إلى فهم أفضل لنطاق الاحترام الخلقي ولأنواع الموجودات التي يمكن ويجب أن تحظى بالانتباه الخلقي، ولطبيعة «الخير» الذي يُفترض أن الخلقية (بما أنها على الأقل تتضمن الإحسان) تشجعّه. أضف إلى ذلك أننا نحتاج إلى مبادئ لتقدير أهمية، أو إصدار حكم في، ادعاءات الاعتبار الخلقي المتعارضة فيما بينها.

لذا فإن السؤال الذي نركز عليه هنا هو خطوة أولى وحسب، باتجاه مهمة أشمل. سؤال يتعلق بالإطار العام أكثر مما يتعلق بالتطبيق ـ مع أن صلته بالممارسة ليست بعيدة بحيث نعده قضية تفكرّ منطقي خالص. لقد رسمت في موضع آخر خطاطة لقناعتي حول الجواب المناسب على هذا السؤال [٣]، ويمكن بوضوح أكبر تلخيصها فيما يلي.

اتخذت الفلسفة الخلقية الحديثة من الأَنَوية egoism الأخلاقية علامتها الفارقة الرئيسية بغية تطوير ما يمكن بإنصاف دعوته المنظور الإنسانوي حول القيمة والإلزام. وهذا يعني أن مقاربتي كانط وهيوم للأخلاق تميلان لرؤية التحدي الفلسفي متمثلا في تقديم تعميم يتعلق بالمعرفة والحافز وراء الاهتمام الطبيعي بالمصلحة الذاتية عند الفاعل. لكن، نظرا إلى هذا الانشغال بـ «المنطلق» الخلقي، فقد كرّس القليل من الفكر النقدي لخط السير وللغاية منه. ولعلّ إحدى نتائج ذلك يتمثل في الشعور بالعجز في عقول كثير من الفلاسفة الخلقيين لدى مواجهتهم تلك الأنواع من القضايا التي ذكرناها سابقا؛ قضايا تمتحن سعة أفق المشروع الخلقي أكثر مما تمتحن نقطة انطلاقه. ولا ريب في أن مسائل الحفاظ على البيئة وصونها وضرائب التقانة يمكن ببساطة مقاربتها كمسائل تطبيقية، مثلا، «كيف سنقيّم أداتيا البدائل المتاحة فيما يخص إرضاء الحاجات الإنسانية؟» لكن ثمة سذاجة محزنة في مثل هذا الأسلوب لتأطير مثل هذه القضايا ـ سذاجة محزنة على شاكلة ما يتخذ من قرارات في السياسة الخارجية اعتمادا على «المصلحة الوطنية» فقط. أو على الأقل، هذا ما أعتقده.

يبدو لي أننا يجب وحسب ألا نتساءل عن، بل وأن نتبع فعليا، «الطريق التي لا تؤدي إلى الغاية». فلا العقلانية ولا القدرة على اختبار اللذة والألم تبدوان لي شرطين ضروريين (مع أنهما ربما يكونان كافيين) للاعتبارية الخلقية. فما يمنعنا من الإقرار بهذه الحقيقة ليس سوى التفكّر الأخلاقي تبعا لمذهب المتعة المتمركز على الذات. كما لا يبدو لي أن معيار «ما هو الحيّ» يعاني أي نقص يمنع من اعتباره معيارا مضبوطا وجديرا بالاستحسان. زد على ذلك أن هذا المعيار، مأخوذا بجديّة، يمكن أن يتيح تطبيقه على كائنات أو منظومات من الكائنات لم نتصوّر حتى الآن أن تحظى بانتباهنا الخلقي (كالمنظومة الحية biosystem مثلا). ربما يميل البعض إلى اعتبار هذه

المضامين من قبيل التراجع عن الانتقال إلى «ما بعد المذهب الإنساني». لكنني بدأت التمعّن في أن هذه المضامين ربما تزودنا برؤية أخلاقية ذات معنى وكذلك بأمل في دليل عمل أكثر كفاية يخص المستقبل طويل الأمد. إن النماذج الإرشّادية عناصر جوهرية في المعرفة ـ مع أنها تحجب بقدر ما تكشف. ونماذجنا الإرشادية في الاعتبارية الخلقية نواتها الأشخاص الأفراد ومتعهم وأحزانهم. وأودّ المجازفة باعتقاد فحواه أن عالم الاعتبار الخلقي هو أكثر تعقيدا مما تتيحه هذه النماذج الإرشادية.

(٢)

والآن، بما أن أوراقي أصبحت على الطاولة، ستتمثل استراتيجيتي بتوضيح عدة قواعد للعبة (في هذا المقطع) ومن ثمّ أمتحن «ما في أيدي» العديد من الفلاسفة المحترمين ممن تبدو حججهم على عكس ما أميل إليه (المقطعان ٣، ٤). وفي المقطع الختامي (٦)، سأناقش اعتراضات عديدة وأُقارب مسائل إضافية تتطلب الانتباه.

التمييز الأول (من بين أربعة) الذي يجب أن يبقى واضحا عند الانكباب على سؤالنا ألمحنا إليه سابقا. إنه التمييز بين الحقوق الخلقية والاعتبارية الخلقية. إن ميلي هو في اتجاه تأويل فكرة الحقوق على نحو أكثر خصوصية من الاعتبارية، وذلك كي أتفادى إلى حد بعيد التعقيدات غير الضرورية المتصلة بالمتطلبات اللازمة، كي يعد شيء ما «حاملا للحقوق» مناسبا. بالطبع، إن مفهوم الحقوق يستعمل بمعان أوسع وأضيق. فبعض المؤلفين (الذين سوف نتطرق إليهم لاحقا في هذا البحث) يستعمله بما يترادف تقريبا مع فكرة ورنوك عن «المتاتية الخلقية»، ويعتقد آخرون أن حامل الحقوق ينبغي أن يحقق المزيد من المتطلبات اللازمة [٤]. ولعلّ آراء جون باسمور نموذج لهذه النظرة الضيقة:

> إن فكرة «الحقوق» لا تنطبق، بكل بساطة، على ما هو غير بشري... فالقول إنه من الخطأ معاملة الحيوانات بقسوة، شيء، والقول إن للحيوانات حقوقا شيء آخر تماما (١١٦/٧) .

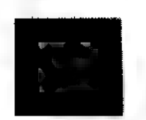
أشك في أن يكون ثمة ما هو أوضح من هذا القول ليبيّن أن فئة حاملي الحقوق تقتصر، أو يجب أن تقتصر، على الكائنات البشرية، لكنني أقترح تعليق هذه المسألة إجمالا من خلال تأطير النقاش بواسطة

مفهوم الاعتبارية الخلقية (متّبعين ورنوك)، ماعدا في السياقات التي يوجد فيها مبرر للاعتقاد بأن المعنى الأوسع «للحقوق» يسري ضمنها. أما إن كانت الكائنات المستحقة بذاتها للاعتبار الخلقي، وليس لكونها مفيدة للكائنات البشرية، تمتلك أيضا حقوقا بمعنى ضيّق ما، فهو سؤال سوف يظلّ غير محسوم هنا ـ وهو سؤال لا تتطلب الإجابة عنه تحديدا مسبقا.

التمييز الثاني هو بين ما يمكن دعوته بمعيار الاعتبارية الخلقية ومعيار الأهمية الخلقية. يمثل المعيار الأول ضالّتنا المركزية هنا، بينما يهدف المعيار الثاني، الذي يمكن أن يختلط بسهولة مع الأول، إلى التقرير بشأن الأحكام المقارنة حول «الوزن» الخلقي في حالات التعارض. فالسؤال «إن كانت شجرة تستحق أي اعتبار خلقي» يجب أن يبقى منفصلا عن السؤال «إن كانت الأشجار تستحق اعتبارا أكثر أو أقل مقارنة بالكلاب»، أو في حال المقارنة بين الكلاب والأشخاص البشريين. فلا ينبغي التوقع مطلقا أن معيار حيازة «موقع خلقي» سيكون مطابقا لمعيار الحكم والفصل في الدعاوى المتنافسة حول الأولوية ضمن الكائنات التي تستحق ذلك الموقع. وفي الحقيقة، ربما لا يكون تقديرا جيدا لهذا التمييز إذا ما اندفع البعض للانشغال بالحقوق عند معالجة قضايا الخلقية. وأشك في المقدرة الحقيقية على عزو «الحقوق» استنادا إلى سياقات متنافسة، سياقات يتم فيها افتراض الاعتبارية الخلقية سلفا وتكون قضية القوة حاسمة فيها. وفي نهاية المطاف لامناص من التعامل مع قضايا الأولوية، وذلك من أجل الوصف الأخلاقي الإجرائي ـ وهذا ما اعترفت به سابقا ـ لكنني وبغرض الوضوح سوف أتغاضى عن ذلك الآن.

التمييز المهم الآخر، وهو الثالث، يتناول الفرق بين أسئلة المعقولية وأسئلة الجوهر المعياري. إن معالجة وافية لهذا التقسيم الصعب والمعقد سوف تجعلنا نتعمق في هذا الحقل [٥]، لكنني أطرح على الترتيب بضع ملاحظات. فمن المغري الافتراض مع جويل فينبرغ، [٦] أن باستطاعتنا الفصل الدقيق بين أسئلة من قبيل:

(٢) ما أنواع الوجود التي يمكن القول (منطقيا) إنها تستحق الاعتبار الخلقي؟



وأسئلة من قبيل:

(٣) ما أنواع الموجودات التي تحظى في «الواقع الأخلاقي» بالاعتبار الخلقي؟

لكن ثقتنا بالفصل هنا تضعف (ربما على نحو أسرع مما في سياقات فلسفية أخرى ينبعث فيها التمييز بين الجوهر/المفهوم) عندما نتفكر في المرونة الواضحة لاعتقاداتنا الميتا ـ خلقية. فمثلا، قد يحاجج أحدهم على نحو جدير بالتصديق أن عصورا ومجتمعات سلفت كان الموقع الخلقي للسود فيها، من حيث التحليل المفهومي، مرفوضا. ويمكن أن تتعدد الأمثلة على ذلك لتشمل النساء والأطفال والأجنة وحالات أخرى متنوعة مما يمكن تسميته «الحرمان الميتا ـ خلقي» وأشك في أن الدرس الذي يجب تعلمه هنا يتمثل، كما أشار وليام فرانكينا [٧]، في أن الميتا ـ أخلاق هي، بل وكانت دائما، من قبيل الفرع المعياري المتحيّز. أما إن كنا نعني بذلك أنه من المستحيل واقعيا الانخراط في تحليل مفهومي محايد خلقيا في ميدان الأخلاق، فهذا، بالطبع، سؤال آخر. وعلى أي حال، وبالنظر إلى القضية التي بين أيدينا، سيكون من الصعب الإبقاء على الفصل بين (٢) و(٣). وأعتقد، على أقل تقدير، أننا يجب أن نحذر الحجج التي تدّعي الإجابة على (٣) استنادا، على وجه الحصر، إلى نمط «اللغة المعتادة» للإجابات على (٢).

وعلى الرغم من أن استقصاءنا الحالي معياري أكثر مما هو مفهومي [لأنه يُعنى بـ (٣) أكثر من (٢)]، إلاّ أنه مع هذا يبقى استقصاء في «الإطار العام »، لأنه يتغاضى عن مسألة الأوزان النسبية (الأهمية الخلقية) لدعاوى الاعتبارية الخلقية.

زد على ما سبق ـ وهذا ينقلنا إلى التمييز الرابع والأخير ـ نقطة أخرى تتصل بكون هذا الاستقصاء الحالي يتضمن أسئلة عن الإطار العام أكثر من كونها أسئلة عن التطبيق. فمن الواضح أن ثمة إدراكا فحواه أننا نخضع لعتبات في الحساسية الخلقية، تماما كما نخضع لعتبات في الحساسية المعرفية والإدراكية. وفيما وراء هذه العتبات نكون في حالة من «العمى الخُلُقي» أو نعاني عواقب عدم الاتساق على غرار ما يحصل في الحاسوب عند وجود «فرط تحميل بالمعلومات». وفي مقابل الحدود المقيِّدة لنزوعنا، سوف نميّز غالبا بين المطالب الخلقية ذات الصلة بتلك الحدود، والمطالب الخلقية التي

ليست كذلك. تتمثل المطالب من النوع الثاني في الدعاوى حول الاعتبار أو الاحترام الذي نعترف به بموجب تحديده مثاليا إن لم يكن عمليا. ولعلّنا نبرز هذا التمييز باستعارة مقولات روس عن «الواجب البديهي مقابل الواجب الفعلي»، مستثنيا أن (أ) هذه المقولات تميل إلى الارتسام على نحو طبيعي وفق التمييز، الذي ذكرناه سابقا، بين الاعتبارية والأهمية، (ب) أن هذه المقولات تميل إلى استحضار المشروطية الظرفية وتفتقر بالتالي إلى شيء من التجذر في جماعية الضغوط الخلقية «الخارجية» أكثر من تجذرها في الاستعدادات «الداخلية» للاستجابة العملية عند الفاعل. إذن، دعونا نقل إن الاعتبارات الخلقية لـ «س» هي إجرائية بالنسبة إلى الفاعل «أ» إذا، وفقط إذا، كان الاعتراف الكامل بـ «س» من قبل «أ» ممكنا نفسيا (وعلى العموم، سببيا). فإذا كانت الاعتبارية الخلقية لـ «س» قابلة للدفاع عنها استنادا إلى جميع الأسس وبشكل مستقل عن الإجرائية، سوف نقول إن هذه الاعتبارية نظامية. على سبيل المثال، ربما يكون ثمة إلزام على الفاعل بالتسليم بالاعتبارية النظامية لكل الأشياء الحية، لكنه قادر نفسيا وكذلك بسبب عاداته الغذائية على التسليم بالاعتبار الإجرائي لفئة من الأشياء أقل بكثير (مع ملاحظة أن هذه الاستعدادات في هذا الصدد تختلف بين الأشخاص وتتغير مع الزمن).

وباستخدام كل هذه التمييزات وما أثمرته من مصطلحات تقريبية في متناولنا نستطيع أن نقول الآن إن القضية الواردة في (١) هي من قبيل العناية بمعيار جوهري نسبيا (مقابل منطقي محض) لاعتبارية خلقية (مقابل الأهمية الخلقية) نظامية (مقابل إجرائية). وبقدر ما يمكنني رؤيته، فإن كون «س» شيئا حيا هو أمر ضروري وكافٍ للاعتبارية الخلقية وفق الفهم السابق، مهما تكن حالة الحقوق الخلقية التي يعترف بها الفاعلون العقلانيون.

(٣)

دعونا نبدأ من الإجابة التي قدمها ورنوك على السؤال، مادام ذلك السؤال أصبح الآن واضحا إلى حد ما. ففي بسطه لإجابته، يحاجج ورنوك (على نحو مقنع، وفق ما أرى) ضد معيارين أكثر تقييدا. الأول، ولعلنا ندعوه المبدأ الكانطي، يعادل أقلّ من تفكّر في متطلبات الفاعلية الخلقية لدى أولئك الحائزين على اعتبارية خلقية:

(٤) كي يستحق «س» اعتبارا خلقيا من قبل «أ»، ينبغي أن يكون «س» شخصا بشريا عاقلا.

وبملاحظة أن مثل هذا المعيار للاعتبارية يحذف من حسابه الأطفال والبالغين المعاقين عقليا، من بين آخرين، فإن ورنوك يصرف النظر عنه ويعدّه ضيّقا على نحو مفرط.

والمعيار الثاني، وهو فعليا أوسع في تغيّريته من الأول، يوسّع حدود الاعتبارية الخلقية من خلال تحرير «الممكنية»:

(٥) بالنسبة إلى جميع «أ»، يستحق «س» الاعتبار الخلقي من قبل «أ» إذا، وفقط إذا، كان «س» شخصا بشريا عاقلا أو شخصا بشريا عاقلا بالإمكان.

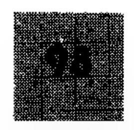
إن ردّ ورنوك على هذا الاقتراح مقنع أيضا. فالأطفال والمعتوهون هم بلا ريب عاقلون بالإمكان، ولكن لا يبدو أن هذا هو السبب الذي من أجله يجب علينا ألاّ نسيء معاملتهم. فلا يجب علينا القول إن المعتوه الذي يُحكم على نحو معقول أن لا شفاء له، لن يكون له، على نحو معقول أيضا، مطالب خلقية (١٥١). باختصار، يبدو من الاعتباطي رسم حد من الاعتبارية الخلقية يطوّق الكائنات البشرية العاقلة (فعليا أو كإمكان)، حتى لو كان من المستحسن رسم حد للمسؤولية الخلقية هناك [٨].

ومن ثم يطرح ورنوك حله الخاص. إن أساس المطالب الخلقية، كما يقول، يمكن تحديده كما يلي:

... إن كون المرء عرضة للحكم عليه بأنه فاعل خلقي ينجم عن قدرته العامة على التخفيف، بواسطة الفعل الخلقي، من علل الفئة المأزومة، وهذا مقصور على الكائنات العاقلة، كذلك فإن شرط «الاستفادة» من الفعل الخلقي هو القدرة على معاناة علل الفئة المأزومة ـ وهذا ليس مقصورا فقط على الكائنات العاقلة ولا حتى على الأعضاء المحتملين في تلك الفئة (١٥١).

و بالتالي فإن معيار الاعتبارية الخلقية يكمن في القدرة على المعاناة.

(٦) بالنسبة إلى جميع «س»، يستحق «س» الاعتبار الخلقي من قبل «أ»، إذا وفقط إذا، كان «س» قادرا على معاناة الألم (أو اختبار اللذة).



يتضمن الدفاع عن ذلك الاحتكام إلى ما يعدّه ورنوك (تحليليا) هدف المشروع الخلقي: تحسين حال «الفئة المأزومة».

تنبثق على الفور قضيتان في أعقاب هذا النوع من الاحتكام. الأولى تتصل بالاستراتيجية الكلية لدى ورنوك في سياق الفقرات المقتبسة. ففي مستهلّ كتابه يلح في أن التحليل المناسب لمفهوم الخلقية سوف يقودنا إلى «هدف» يزودنا السعي وراءه بالإطار العام للأخلاق. لكن «الهدف» يبدو أكثر تقييدا:

> ... ينبغي أن يكون الهدف العام للتقييم الخلقي الإسهام من بعض الوجوه، وعن طريق أفعال الكائنات العاقلة، في تحسين الأزمة البشرية - أي تحسين الشروط التي تعيش فيها فعليا هذه الكائنات العاقلة، أي البشر (١٦؛ التشديد وارد في الأصل).

وفي الوقت الذي تُعرض فيه الاعتبارية الخلقية لاحقا في الكتاب، يظهر ورنوك وقد غير رأيه حول هدف الخلقية عندما يوسّع «الفئة المأزومة»، كي تشمل غير البشر.

وتدور القضية الثانية حول سؤال التحليل ذاته. فكما اقترحت في البداية، من الصعب الإبقاء على الانفصال بين الأسئلة المفهومية والجوهرية في السياق الحالي. بالطبع، نستطيع أن نعرّف «الخلقية» شرطيا بكونها تتمثل في امتلاك هدف وبالتحديد هدف تخفيف المعاناة. ولكن في غياب أي حجة إضافية يحتاج هذا التعريف ذاته إلى تبرير. إن انهماك القرن العشرين في الوهم الطبيعاني لابد على الأقل أن يكون قد أعطانا درسا في ذلك.

بالطبع، لا تبين أيّ من الملاحظتين أن المعيار الذي اقترحه ورنوك خاطئ. لكنهما، كما أعتقد، تضعاننا في مزاج متطلب إلى حد ما. ويتفاقم هذا المزاج عندما ننظر في أعمال كاتبين آخرين في الموضوع نفسه يبدو أنهما يتبنيان آراء مشابهة.

ففي بحث حديث [٩] يستجمع و. ك. فرانكينا قواه ليكتب:

> أعتقد، على غرار ورنوك، أن ثمة أساليب صائبة وخاطئة في معاملة الأطفال والحيوانات والمعتوهين والبلهاء حتى لو لم يكونوا، أو على الرغم من أنهم ليسوا (بحسب الحالة)، أشخاصا أو كائنات بشرية - بل لمجرد كونهم قادرين على التمتع والمعاناة، وليس لأن حياتهم اتفق لها أن تكون ذات قيمة لأولئك الذين يُعدّون بوضوح أشخاصا أو كائنات بشرية.



ويكتب بيتر سينغر [10]:

> إذا لم يكن الكائن قادرا على المعاناة أو اختبار المتعة أو السعادة، فليس ثمة ما يؤخذ بالحسبان. ولهذا فإن شرط الإحساسية (استخدم المصطلح، وإن كان غير دقيق تماما، كاختصار ملائم يعبر عن قابلية المعاناة أو اختبار المتعة أو الألم)، هو الحد الوحيد الذي يمكن الدفاع عنه في ما يخص اعتبار مصالح الآخرين (١٥٤).

وأقول إن المزاج يتفاقم لأنه على الرغم من إقراري، بل وحتى إطرائي، للقناعة التي عبّر عنها هؤلاء الفلاسفة بصدد كون القدرة على المعاناة (أو ربما أفضل، الإحساسية) كافية من أجل الاعتبارية الخلقية، إلاّ أنني لا أفهم مبرراتهم للاعتقاد بأن مثل هذا المعيار ضروري. لا ريب في أن ثمة إيحاءات خفية بهذه المبررات في كل حالة. يُلمع ورنوك إلى أن الكائنات غير الحاسّة لا يمكن أن تحوز «الرتبة» الخاصة بالاعتبار الخلقي. ويبدو أن سينغر يعتقد أنه فيما وراء الإحساسية «ليس ثمة ما يؤخذ بالحسبان». ويقترح فرانكينا أن الكائنات غير الحاسة، وبكل بساطة، لا تقدم لنا أي مبررات خلقية لاحترامها إلاّ في حال كونها حاسّة بالإمكان [11]. مع ذلك، من الواضح جدا أن ثمة شيئا ما ليؤخذ بالحسبان، شيء لا يقتصر على مجرد «إمكانية الإحساس»، شيء يحدد بلا ريب الكائنات بما هي قادرة على الانتفاع أو التأذي ـ وأعني بهذا الشيء الحياة ـ بحيث أن الإيحاءات التي قدّمت تبدو بالنسبة إلي أقلّ من مبررات وجيهة.

ويبدو، بيولوجيا، أن الإحساسية خاصية تكيفية للمتعضيات الحية تزودهم بقدرة أفضل على توقع، التهديدات المحيطة بالحياة وبالتالي تجنبها. وهذا على الأقل يوحي، مع أنه بالطبع لا يثبت، أن القدرة على المعاناة والاستمتاع هي ملحق بشيء ما أكثر أهمية وليست بطاقة لدخول ميدان الاعتبارية بحد ذاتها. ووفق كلمات أحد المراقبين العلميين المتبصّرين:

> إذا رأينا أن المتعة متجذرة في فيزيولوجيا الأحاسيس، فلن يصعب علينا إدراك أن مؤهلاتنا الفيزيو ـ عصبية قد نشأت بفعل الاستبقاء الانتقائي للتغيرات بطريقة وكأنها تدوّن إشارة إيجابية للشروط الملائمة تكيّفيا وإشارة سلبية للشروط غير الملائمة تكيفيا... فالإشارة إلى اللذة هي مجرد مؤشر ثانوي من الناحية التطورية، وليست هي الهدف. فمهمة الإشارات إنما هي استحسان عمل ما وليس الإنجاز الفعلي لهذا العمل [12].

ولن يكون منافيا للعقل تصوّر أن التطور قد أفضى (وفي الواقع لا يزال يفضي؟) إلى كائنات لا تعتمد في قدراتها على حفظ وحماية وتقدم حياتها على آليات الألم واللذة إطلاقا.

إذن نستطيع، وإلى حد بعيد، إدراك أن البحث عن معيار للاعتبارية الخلقية يأخذ المرء سريعا وعلى نحو مستحسن إلى ما وراء المذهب الإنساني. لكن ثمة اتجاها ظهر في ملاحظات ورنوك وفرانكينا وسينغر للتوقف عند فكرة الإحساسية. وقد اقترحت أن ثمة مبررا للمضي أيضا، وإنما ليس بعيدا، في طريق الجدال حول الفكرة وليس إليها. لكن ربما توجد قضية أقوى وأكثر وضوحا يمكن بناؤها لمصلحة الإحساسية. وأنا، بطريقة ما، أعتقد بذلك وبالتالي أقترح مناقشتها في المقطع القادم.

(٤)

يقدم جويل فينبرغ (٥١) ما قد يكون القضية الأوضح والأكثر تصريحا فيما يخص المعيار المحدِّد للاعتبارية الخلقية (محدِّد بما يتعلق بالحياة). لكنني سوف أستهلّ النقاش مذكرا بسياق ملاحظاته:

(١) إن مفهوم «الحقوق»، كما رأينا، يعدّ أحيانا أضيق نطاقا من مفهوم الاعتبارية.

(٢) إن معقولية عزو الحقوق، كما رأينا، تتصل إشكاليا بالقضية الأكثر جوهرية حول ما هي الكائنات التي تستحق الاعتبار الخلقي.

للمناقشة التي يجريها فينبرغ سمتان قد يُظن أنهما تكفيان لإبطال استخدامي لها هنا. لكن من الواضح أن سياق ملاحظاته المتصل بالنظر إلى «الحقوق» ضمن نطاق واسع جدا، هو أكثر قربا لما أدعوه الاعتبارية الخلقية مما يدعوه باسمور «الحقوق». كما أن إقحام الحجج، التي يتم توجيهها ضدّ معقولية عزو معيّن للحقوق، هو على صلة... بالقضية الأكثر جوهرية التي وردت في (١). لذلك أقترح التعامل مع حجج فينبرغ كما لو أنها منصبّة على قضية الاعتبارية في صيغتها الأكثر جوهرية، سواء كان، أو سيكون، المقصود منها امتلاك تطبيق عام. وأقوم بذلك مع تنبيه واجب إلى الحاجة إلى اقتباسات حذرة باسم فينبرغ، لكن مع الاقتناع بأننا في مناقشة فينبرغ نكتشف في الواقع التوجه الأوضح في الحجة لمصلحة شيء شبيه بالإحساسية، الحجة التي كانت إيحاء وحسب في ملاحظات ورنوك وفرانكينا وسينغر.



تتمثل الأطروحة المركزية التي يدافع عنها فينبرغ في أنه لا يمكن على نحو معقول القول إن كائنا ما يمتلك حقوقا خلقية (اقرأ يستحق الاعتبار الخلقي) ما لم يحقق ذلك الكائن «مبدأ المصلحة»، وإن الفئة الفرعية المكوَّنة من البشر والحيوانات العليا ضمن الأشياء الحية هي وحدها التي تحقق هذا المبدأ:

> ... إن أنواع الكائنات التي بإمكانها امتلاك حقوق هي بالضبط تلك التي تمتلك (أو بإمكانها أن تمتلك) مصالح. وقد وصلت إلى هذه الخلاصة المؤقتة لسببين: ١ - لأن حامل الحق ينبغي أن يتمتع بالقدرة على أن يكون ممثَّلا، ويستحيل تمثيل كائن ليس له مصالح، و٢ - لأن حامل الحق ينبغي أن يتمتع بالقدرة على أن يكون مستفيدا بذاته، في حين أن الكائن الذي ليس له مصالح غير مؤهل لأن يُضار أو يستفيد، أي ليس له خيره أو «صالحه» الخاص (٥١).

ثمة حجتان ضمنيتان في هذه الفقرة وهما، مؤوَّلتان بلغة الاعتبارية الخلقية،

> (أ ١) فقط الكائنات التي يمكن تمثيلها يمكن أن تستحق الاعتبار الخلقي.
>
> فقط الكائنات التي تمتلك (أو تستطيع أن تمتلك) مصالح يمكن تمثيلها.
>
> لذلك، فقط الكائنات التي تمتلك (أو تستطيع أن تمتلك) مصالح يمكن أن تستحق الاعتبار الخلقي.
>
> (أ ٢) فقط الكائنات القادرة على أن تكون مستفيدة يمكن أن تستحق الاعتبار الخلقي.
>
> فقط الكائنات التي تمتلك (أو تستطيع أن تمتلك) مصالح قادرة على أن تكون مستفيدة.
>
> لذلك، فقط الكائنات التي تمتلك (أو تستطيع أن تمتلك) مصالح يمكن أن تستحق الاعتبار الخلقي.

أشك في أن لهاتين الحجتين أي أثر ضمن سطور كتابات ورنوك وفرانكينا وسينغر، على الرغم طبعا من أن المرء لا يمكنه التأكد من ذلك أبدا. وعلى أي حال، اقترح اعتبارهما أفضل دفاع عن معيار الإحساسية في الأدبيات الحديثة.

إنني مستعدّ للتسليم، مع بعض التحفظات، بالمقدمتين الأوليين في كل من هاتين الحجتين الصادقتين بوضوح. على الرغم من أن المقدمتين الثانيتين ملتبستان على نحو مهم. فالزعم بأنه فقط الكائنات التي تمتلك (أو تستطيع أن تمتلك) مصالح يمكن أن تُمثَّل، ربما يعني أن «مجرد الأشياء» لا يمكن أن تُمثَّل، لأن لا شيء لديها ليتم تمثيله، لا «مصالح» مقابلة «للنفع» كي يتم الدفاع عنها أو حمايتها. وعلى غرار ذلك، الزعم بأنه فقط الكائنات التي تمتلك (أو تستطيع أن تمتلك) مصالح قادرة على أن تكون مستفيدة، ربما يعني أن «مجرد الأشياء» غير مؤهلة لأن تضار أو تستفيد - فليس لها «عافية» لتُلتمس أو يُعترف بها من قبل الفاعلين الخلقيين العاقلين. بهذا التأويل، يبدو فينبرغ على حق، لكنه يبدو أيضا ملتزما بإيلاء أي شيء حيّ منزلة الاعتبارية الخلقية. فكما يعترف هو بنفسه حتى النباتات

> ... ليست «مجرد أشياء»؛ إنها أشياء حيوية وذات ميول بيولوجية فطرية تحدد نموها الطبيعي. زد على ذلك أننا نقول إن شروطا معينة «جيدة» أو «سيئة» بالنسبة إلى النباتات، مما يوحي بأن النباتات، خلافا للصخور، مؤهلة لأن يكون لها «خير» (٥١).

لكن فينبرغ يريد، كما هو واضح إلى حد ما، إحكام خيوط الشبكة أكثر - ويفعل ذلك بتأويل أضيق لفكرة «المصالح» في المقدمتين الثانيتين. والمصطلح المقابل الذي يفضله ليس «مجرد الأشياء» بل «المخلوقات التي بلا نيّة». ويقوم بهذه النقلة لافتا النظر إلى أن «المصالح» تفترض منطقيا الرغبات أو «الإرادات» أو «الأهداف»، مما لا يتوافر لدى النباتات (ولعلنا نضيف، ولا لدى كثير من الحيوانات أو حتى بعض البشر؟)

ولكن لماذا ينبغي أن نقبل هذا التحول في شدّة المعيار؟ إن قيامنا بذلك يجعلنا نتخلى بكل وضوح عن أحد المعاني الذي وفقا له تمتلك بعض المتعضيات الحية، كالنباتات، مصالح يمكن تمثيلها. فليس ثمة ما هو مناف للعقل في تصوّر تمثيل حاجات شجرة إلى الشمس والماء في مواجهة اقتراح بقطعها أو رصف محيطها المباشر ليصبح موقف انتظار للسيارات.

ربما بالطبع، بعد تفكرٍ، نقرر المضي في الاقتراح وقطعها أو رصف أرضيتها، ولكن بالكاد لدينا مشكلة معقولية في تمثيل مصالح الشجرة إن لم نقرر المضي في الاقتراح. فإزاء ميولها الجليّة للحفاظ على أنفسها ومعافاتها، يصعب جدا رفض فكرة مصالح الأشجار (والنباتات عموما) في أن تبقى حية [١٣].

ولن يفيد اقتراح، كما يفعل فينبرغ، أن حاجات (مصالح) الأشياء الحية، كالأشجار، ليست في الحقيقة مصالحها الخاصة بل، ضمنيا، هي مصالحنا: «ربما تحتاج النباتات إلى أشياء كي تؤدي وظائفها، لكن وظائفها تُعزى إلى المصالح البشرية، وليس إلى مصالحها الخاصة» (٥٤). كما لو أن المصالح البشرية عَزَت إلى الأشجار مهمات النمو أو المحافظة على البقاء! إن هذه المصالح تخص بكل وضوح الأشياء الحية بذاتها، وليست هي ببساطة مصالح المالكين أو المنتفعين أو الأشخاص البشريين الآخرين المعنيين بذلك. والواقع أن ثمة إيحاء في هذه الفقرة فحواه أن المتعضي الحيّ، كي يكون مؤهلاً للتمثيل، يجب أن يكون، بطريقة ما، موضع أهمية عند الكائنات البشرية - إيحاء مضامينه مقيتة بالنسبة إلى الحقوق البشرية (الحرمان)، دعك من حقوق الحيوانات (وأعتقد أنها غير متسقة مع آراء فينبرغ).

وتبدو الحقيقة في أن «المصالح» التي تتشارك فيها الكائنات غير الحاسّة والكائنات الحاسة (بالمقابلة مع «مجرد الأشياء») أكثر استحسانا كمعايير للاعتبارية من «المصالح» التي تتشارك فيها الكائنات الحاسة (بالمقابلة مع «المخلوقات التي بلا نية»). وهذا لا يعني القول بأن المصالح المؤولة بالطريقة الأخيرة ليست ذات متات خلقي - فهي ربما تلعب دورا كمعايير للأهمية الخلقية - بل القصد أن القدرات النفسية والاستمتاعية تبدو معقدة على نحو غير ضروري عندما يصل الأمر إلى تحديد الشروط الدنيا اللازمة كي يستحق شيء ما قيمة بذاته. ومن المدهش أن تأملات فينبرغ الخاصة حول «مجرد الأشياء» تظهر داعمة لهذه النقطة بالتحديد:

> ... مجرّد الأشياء لا تمتلك نزوع الحياة: فلا رغبات وأماني وآمال واعية؛ أو حوافز ونزوات؛ أو بواعث وأهداف وغايات غير واعية؛ أو ميول مستترة واتجاه للنمو وإنجازات طبيعية. ينبغي أن تنشأ المصالح بطريقة ما من النزوعات؛ ولذلك ليس لمجرّد الأشياء مصالح (٤٩).



إضافة إلى الإقرار، الذي أوردناه من قبل، بأن النباتات، مثلا، ليست «مجرد أشياء» فإن هذه الملاحظات تبدو وكأنها تقوِّض مبدأ المصلحة في شكله الأكثر تقييدا. وأستخلص، باحتراس مناسب، أن مبدأ المصلحة إما أن يتوسع كي ينطبق على ما قد ندعوه «مبدأ الحياة» أو يتطلب اشتراطا اعتباطيا لقدرات نفسية (رغبات، إرادات، إلخ...) لا تسوَّغ بواسطة (أ١) و(أ ٢) ولا جديرة بالتصديق على نحو مستقل.

(٥)

إلى هنا وأكون قد تفحصت آراء أربعة فلاسفة حول ضرورة الإحساسية أو المصالح (متصوَّرة على نحو ضيق) كشرط للاعتبارية الخلقية. وقد ذكرت أن هذه الآراء غير جديرة بالدعم، هذا إن يتم دعمها على أي حال، بسبب امتناعها عن الإقرار بأن الأشياء الحية غير الحاسّة لديها حاجات مستقلة وقدرات على الاستفادة والتأذي.... إلخ. وأودّ بإيجاز التفكّر في مستوى أعلى من العمومية حول جذور هذا الامتناع قبل أن أتابع وأنظر في اعتراضات على مبدأ «الحياة» الذي دافعت عنه. ولعلّنا في سياق هذا التفكرّ نكتسب شيئا من التبصّر في مصادر ترددنا الجمعي في رؤية الأخلاق البيئية بطريقة «غير شوفينية» (١٤).

عندما ننظر في أمر الامتناع عن الذهاب إلى ما بعد الإحساسية في سياق الاعتبار الخلقي ـ ونبحث عن تفسيرات وتسويغات ـ تحضر إلى الذهن فكرتان. فحوى الأولى أنه، وبالنظر إلى الارتباط بين الانتفاع (أو عدم الإيذاء) والخلقية، من الطبيعي أن حدود الاعتبارية الخلقية سوف تنشأ مباشرة عند حدود مجال المستفيدين (أو «غير المتأذين»). وهذا الأمر ضمني لدى ورنوك وصريح عند فينبرغ. وفحوى الفكرة الثانية أنه إذا كان مفهوم المرء عن الخير استمتاعيا، فإن مفهوم هذا المرء عن المستفيد سيكون، على نحو طبيعي تماما، مقصورا على الكائنات القادرة على اللذة والألم. فإذا كانت اللذة أو الإشباع الهبة القصوى الوحيدة التي يجب أن نمنحها، فيجب عندها من الناحية الخلقية أن نتوقع أنه فقط أولئك المستعدون لتلقي مثل هذه الهبة سوف يدخلون في إطار تفكرّنا الخلقي، وإذا كان الألم أو عدم الإشباع هو الأذى الأقصى الوحيد الذي نستطيع التسبب به، فيجب عندها أن نتوقع أنه فقط أولئك المستعدون لتلقيه سوف

يستحقون اعتبارنا الخلقي. لذلك يبدو أن ثمة ارتباطا غير طارئ بين النظرية الاستمتاعية أو شبه ـ الاستمتاعية [١٥] في القيمة والجواب على سؤال الاعتبارية الخلقية، الجواب الذي يفضل الإحساسية على امتلاك المصلحة (كما تُتصوَّر على نحو ضيّق).

بالطبع، ينبغي على المرء تجنب اشتقاق نتيجة حماسية جدا حول هذا الارتباط. فلا ينجم عن حقيقة كون الاستمتاعية تقود بشكل طبيعي إلى معيار الإحساسية أنها تستلزم ذلك المعيار، ولا أن المرء الذي يتبنى هذا المعيار يجب أن يكون استمتاعيا في نظريته عن القيمة. فقد يكون المرء استمتاعيا فيما يخصّ الخيّر ويعتقد، مع ذلك، أن الاعتبار الخلقي، على أسس أخرى، يقتصر على فئة فرعية من الكائنات قادرة على المتعة أو الألم. وقد يؤمن امرؤ بأن الإحساسية هي معيار الاعتبارية، في حين ينكر أن تكون اللذة، مثلا، الشيء الخيِّر الجوهري الوحيد في حياة الكائن البشري (أو غير البشري). لذلك فإن المذهب الاستمتاعي في القيمة والإحساسية كمعيار للاعتبارية الخلقية، غير متكافئين منطقيا ولا يستلزم أحدهما الآخر. لكني أظن أنه من خلال معنى معيّن يمكن أن يدعم كل منهما الآخر بشكل تبادلي ـ سواء عن طريق «مصداقية الأداء» أو «المساعدة على التفسير». وكما يحب ديريك بارفيت أن يعبر: «ليس ثمة استنتاجات محصورة بجهة محددة، فالأمور نادرا ما تكون كذلك في الاستدلال الخلقي» [١٦].

إذن، دعوني أجازف بفرضية فحواها أن ثمة صلة غير طارئة بين مفهوم الشخص أو المجتمع عن القيمة ومفهومه عن الاعتبارية الخلقية. وعلى نحو أخصّ، ثمة صلة بين الاستمتاعية أو بعض تنويعاتها والميل إلى معيار الإحساسية أو بعض تنويعاته بخصوص الاعتبارية. والمضامين التي يمكن للمرء استنتاجها من ذلك كثيرة. ففي سياق البحث عن إطار خلقي أغنى للتعامل مع الوعي الجديد بالبيئة، قد يندفع المرء نحو توقع ممانعة مهمة من قبل مجتمع استمتاعي إذا لم يقسر المرء إلزاماته كي تتخذ صيغة أداتية. وقد يندفع المرء أيضا إلى إدراك كيف أن التقانة الموجَّهة على نطاق واسع نحو أهداف استمتاعية يمكن بالتدريج أن «تقسِّي قلب» الحضارة تجاه المجتمع الحيوي الذي تعيش فيه ـ على الأقل إلى أن تطرح الأزمة أو الاضطرابات البيئية بعض الأسئلة [١٧].

(٦)

دعونا ننعطف الآن نحو الاعتراضات العديدة التي قد يعتقد أنها تجعل «مبدأ الحياة» في الاعتبارية الخلقية لا يمكن الدفاع عنه بشكل مستقل تماما عن كفاية أو عدم كفاية مبدأ الإحساسية أو المصلحة.

(ع١ «اعتراض») إن مبدأ الاحترام أو الاعتبار الخلقي للحياة بأشكالها كافة هو مجرد رومانسية شفايتزرية (*)، حتى لو لم يتضمن، كما هو مرجّح، إسقاط المقولات العقلية أو النفسية فيما وراء حدود المسؤولية، أي في عالم النبات والحشرات والميكروبات.

(ر١ «ردّ») إن هذا الاعتراض يغفل عن القوة الدافعة المركزية في مناقشتي، وفحواها أن معيار الإحساسية ليس ضروريا، بل قابل للتطبيق على أشكال الحياة كافة ـ فالمسألة بالحريّ هي أن امتلاك الإحساسية ليس ضروريا للاعتبارية الخلقية. ولعل شفايتزر نفسه قد تبنى الرأي السابق ـ وبذلك فقد كان «رومانسيا» ـ لكن هذا الأمر خارج مسألتنا.

(ع٢) إن الإيحاء جديا بكون الاعتبارية الخلقية تترافق مع الحياة إنما هو إيحاء بأن الكائنات الواعية وذات المشاعر ليس لها دور مركزي في الحياة الخلقية أكبر مما للخضراوات، وهذا مناف للعقل تماما ـ إذا لم نخطئ.

(ر٢) يغفل هذا الاعتراض أيضا عن القوة الدافعة الرئيسية في مناقشتي، إنما لسبب مختلف. فهو ينسجم مع الإقرار بالاعتبارية الخلقية لأشكال الحياة كافة لكنه يمضي كي يشير إلى الاختلافات في الأهمية الخلقية ضمن هذه الأشكال. وبقدر ما يتصل الأمر بإساءة التعامل، ربما سيكون التاريخ، بهذا الصدد، الحكم الأفضل على تعامل حضارتنا مع الحيوانات والبيئة الحية.

(ع٣) إن اعتبار الحياة يمكن أن يفيد كمعيار فقط بمقدار ما يمكن إعطاء تعريف دقيق للحياة ذاتها؛ وهذا غير ممكن.

(ر٣) لا أستطيع إدراك لماذا يجب على معيار الاعتبارية الخلقية أن يكون واضحا على نحو صارم كي يمكن الدفاع عنه. فمن المؤكد أن العقلانية، والعقلانية الممكنة، والإحساسية، والقدرة على امتلاك المصالح أو امتلاكها،

(*) نسبة إلى الفيلسوف ألبرت شفايتزر [المترجم].

ليست أفضل حالا هنا. زد على ذلك أن ثمة فيما يبدو أوصافا متميزة تجريبية لطبيعة الكائنات الحية متاحة لنا، وهي ليست غامضة بإفراط أو مبعثرة البنيان:

> يبدو أن العلامة الواسمة للمنظومة الحية... إنما هي حالتها المستمرة في أنتروبيا منخفضة، تؤازرها السيرورات الاستقلابية لمراكمة الطاقة والحفاظ على توازنها مع بيئتها بواسطة سيرورات التغذية الراجعة Feedback الاستتبابية [١٨].

ومع التسليم بالحاجة إلى شروط إضافية معينة، فإن هذا التعريف يثيرني ليس لأنه جدير بالتصديق بذاته وحسب، بل لأنه منير أخلاقيا، فهو يوحي بأن نواة الاهتمام الخلقي تكمن في احترام التنظيم المستدام ـ ذاتيا والتكامل إزاء الضغوط باتجاه أنتروبيا عالية.

(ع٤) إذا كانت الحياة، مفهومة وفق ما سبق، تعد حقا مفتاح الاعتبارية الخلقية، فمن الممكن عندها أن المنظومات الضخمة إضافة إلى التقديرات البشرية البسيطة المعتادة لما هو حي (مثلا، الحيوانات، النباتات... إلخ)، من الممكن أن تفي بالشروط، كالمنظومة الحيوية ككل، مثلا. ومن المؤكد أن هذا سيكون اختزالا لمبدأ الحياة.

(ر٤) في أحسن الأحوال، سيكون اختزالا لمبدأ الحياة في شكله هذا، أو من دون تعديل. لكن يبدو لي أن مثل هذه المضامين (المدهشة، ربما) إذا صحّت، ينبغي الأخذ بها جديا. فثمة بعض الأدلة على أن المنظومة الحيوية ككل تبدي سلوكا قريبا من التعريف الذي ورد أعلاه [١٩]، ولا أرى أي مبرِّر لكي ننكر عليها الاعتبارية الخلقية وفق ذلك الحسبان. فلماذا ينبغي لعالم الاعتبارية الخلقية أن يتطابق بإحكام مع حدود الإطار المتوسط الحجم الذي رسمناه للمتعضيات الحية؟

(ع٥) هناك مشكلات إبستمولوجية حادة تتصل بإسناد مصالح ومنافع وأضرار، إلخ... إلى الكائنات غير الحاسّة. فما الذي يعنيه أن يكون للشجرة حاجات؟

(ر٥) لست مقتنعا بأن المشكلات الإبستمولوجية أكثر حدة في هذا السياق مما ستكونه في سياقات أخرى كثيرة من المحتمل ألا يجدها المعترض إشكاليّة. وقد عبّر كريستوفر ستون عن هذه النقطة بإتقان:

> إنني متأكد من أنني أستطيع الحكم بمزيد من اليقين والمعنى فيما إذا، أو متى، يريد (يحتاج) مرجي الأخضر الماء بأكثر مما يستطيع النائب العام الحكم فيما إذا، أو متى، تريد (تحتاج) الولايات المتحدة استئناف حكم غير ملائم أصدرته محكمة أدنى درجة. يخبرني المرج أنه يريد الماء من خلال جفاف الأوراق والتربة ـ الذي يتضح مباشرة باللمس ـ ومظهر البقع الجرداء، والاصفرار، واحتياجه إلى الترطّب بعد السير عليه؛ ولكن، كيف تتواصل «الولايات المتحدة» مع النائب العام؟ (٢٤)

إننا نتخذ قرارات باسم مصالح الآخرين أو لمصلحة الآخرين كلّ يوم ـ «الآخرون» ممن حاجاتهم أقل قابلية للتثبت منها من حاجات معظم المخلوقات الحية.

(ع٦) مهما تكن قوة الاعتراضات السابقة، فإن التفنيد الأوضح والأكثر حسما لمبدأ احترام الحياة فحواه أن المرء لا يستطيع العيش وفقا لهذا المبدأ، وليس ثمة أي مؤشر في الطبيعة على أننا معنيون به. ينبغي علينا أن نأكل، ونجرّب كي نحصّل المعرفة، ونحمي أنفسنا من الافتراس (من قبل الأحياء الضخمة أو الدقيقة)، وعموما، أن نتعامل مع التعقيدات المربكة في الحياة الخلقية محافظين على سلامتنا النفسية. إن الأخذ جديا بمعيار الاعتبارية الذي يتم الدفاع عنه، سوف يعني أن كل هذه الأشياء خاطئة خلقيا بطريقة ما.

(ر٦) هذا الاعتراض، إذا لم يواجهه ضمنا الرد (ر٢)، يمكن مواجهته كما أعتقد باستعادة التمييز الذي أوردناه سابقا بين الاعتبار الخلقي النظامي والاعتبار الخلقي الإجرائي. يبدو لي أن ثمة ـ بكل وضوح ـ حدودا للخاصية الإجرائية لاحترام الأشياء الحية. يجب أن نأكل، وهذا يتضمن عادة القتل (لكن ليس دائما). يجب أن نحصّل المعرفة، وهذا يتضمن أحيانا التجريب على الأشياء الحية والقتل (لكن ليس دائما). يجب أن نحمي أنفسنا من الافتراس والمرض، وهذا يتضمن أحيانا القتل (لكن ليس دائما). إن الخاصية النظامية في الاعتبارية الخلقية المستحقّة لكل الأشياء الحية تتطلب الحساسية والوعي وليس الانتحار (نفسيا أو بطريقة أخرى). وهي ليست بلهاء حين تشجعنا، مع بقاء كلّ الظروف كما هي، على انتهاج ممارسات طبية وعلمية وغذائية من النوع الذي يحترم الحياة بصدق.

أمّا بالنسبة إلى الادعاء الضمني الوارد في الاعتراض وفحواه أن الطبيعة لا تحترم الحياة وبالتالي نحن على هذا المنوال، فثمة ردّان. الأولّ هو أن المقدمة ليست صحيحة على نحو واضح. ففي الواقع، إن القتل بلا مسوِّغ نادر في الطبيعة. والرد الثاني، الأكثر أهمية، هو أن القضية موضع النقاش تخصّ المتطلبات الخلقية المناسبة التي يجب فرضها على الفاعلين الخلقيين العاقلين، وليس على الكائنات التي لا تملك هذه الصفة. أضف إلى ذلك أن هذا الاعتراض سوف يعمل على نحو مكافئ ضدّ أي معيار للاعتبارية الخلقية، بقدر ما أتبيّن، إذا كان فحوى الاقتراح القول بأن الطبيعة تحمل مغزى خلقيا.

لقد ناقشت الشروط الضرورية والكافية التي يجب أن تنظم الاعتبار الخلقي. لكن. وكما أوضحت سابقا، ثمة أسئلة كثيرة أخرى تنتظر في الكواليس، والمركزي منها أسئلة تتناول كيفية الموازنة بين مزاعم متنافسة حول الاعتبارية في عالم يزخر بمثل هذه المزاعم. ويرتبط بهذه الأسئلة مشكلات حول أهمية إعلاء منزلة الحياة أو الحطّ منها (الحديثة جدا والقديمة جدا)، وأهمية العلاقة بين الجزء والكل (الأوراق والأشجار؛ النوع الحي والمنظومة البيئية). وثمة الكثير من المشكلات الأخرى.

مهما يكن فقد قيل ما يكفي في توضيح مشروع مهم للأخلاق المعاصرة، إن لم يكن دفاعا عن وصف مكتمل النضج للاعتبارية الخلقية والأهمية الخلقية. إن رؤية ليوبولد الأخلاقية ومضامينها بالنسبة للمجتمع الحديث في شكل أخلاق بيئية هي رؤية مهمة ـ ولذلك يجب أن نواصل بعناية تقدير أهميتها.



5

أخلاقيات احترام الطبيعة(*)

بول و. تايلور

«نتحدث أحيانا عن الديناصورات الفاشلة، سيكون الوقت كافيا لإطلاق هذا الحكم عندما يمرّ علينا مجرّد عُشر مدة بقائها»

ستيفن ر. ل. كلارك

منظومتا التمركز البشري والتمركز الحيوي في الأخلاق البيئية

عندما نوضح الخصائص الأساسية لموقف احترام الطبيعة سنرى أن المنظومة المتمركزة حيويا في الأخلاق البيئية لا تحتاج إلى أن تكون كلية أو عضوية في تصورها لأنواع الموجودات التي تعدّ موضوعات ملائمة للانشغال والاعتبار الخلقي. ولا تتطلب مثل هذه المنظومة التزود بمفاهيم الاستتباب والتوازن والتكامل الإيكولوجي كمبادئ معيارية نستمد منها، (بالإضافة إلى المعرفة الواقعية)، إلزاماتنا المتعلقة بالمنظومات البيئية. إن «توازن الطبيعة» ليس - بحد ذاته - معيارا خلقيا، مهما كان الدور الذي يلعبه في وجهة نظرنا نحو العالم الطبيعي التي يتضمنها موقف احترام الطبيعة. وأحاجج

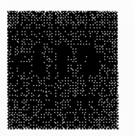
(*) نشرت المقالة للمرة الأولى في مجلة Environmental Ethics, Vol. 3, No. 3 (Fall 1981), pp. 197-218. ويعاد طبعها بإذن.



أن خير (حسن حال وعافية) الكائنات الحية الفردية، كموجودات ذات قيمة أصلية inherent value، هو في النهاية ما يحدد علاقاتنا الخلقية مع مجتمعات الحياة على كوكب الأرض.

وأقصد من نعت النظرية، موضع التوضيح، بأنها متمركزة حيويا، معارضتها مع كل النظرات الناشئة عن المركزية البشرية. فوفقا لهذه الأخيرة، إن أفعال البشر المؤثرة في البيئة الطبيعية وقاطنيها غير البشر تعد صائبة (أو خاطئة) تبعا لأحد معيارين: لعواقبها المؤاتية أو (غير المؤاتية) لسعادة الإنسان، أو لاتّساقها أو (عدم اتساقها) مع منظومة المعايير التي تحمي وتنجز الحقوق البشرية. فمن وجهة نظر التمركز البشري هذه، جميع الواجبات تخصّ في النهاية البشر وفقط البشر. ربما تترتب علينا مسؤوليات في علاقاتنا مع المنظومات البيئية والمجتمعات الحيوية على كوكبنا، لكن هذه المسؤوليات تستند ـ في كل حال ـ إلى الواقعة العَرَضية التالية: هل يمكن لتعاملنا مع المنظومات البيئية ومجتمعات الحياة أن يعزز تحقيق القيم البشرية و/ أو الحقوق البشرية، فليس علينا أي إلزام في تشجيع أو حماية خير الأشياء الحية غير البشرية بمعزل عن هذه الواقعة العرضية.

إن منظومة الأخلاق البيئية المتمركزة حيويا تعارض تلك المتمركزة بشريا في هذه النقطة بالضبط. فمن جهة النظرية المتمركزة حيويا، تتعين علينا إلزامات خلقية بديهية تخص النباتات والحيوانات البرية بحد ذاتها، باعتبارها أعضاء في مجتمع الأرض الحيوي. فنحن ملزمون خلقيا بحماية وتعزيز خيرها الخاص ولأجل ذاتها وحسب. إن واجباتنا في احترام تكامل المنظومات البيئية الطبيعية، والحفاظ على الأنواع الحية المهددة، وتجنب التلوث البيئي، تنبع من حقيقة أن هذه الواجبات هي وسائل نستطيع من خلالها المساعدة في تمكين جماعات الأنواع الحية البرية من اكتساب وجود معافى والحفاظ عليه في حالة طبيعية. ومثل هذه الإلزامات هي حق لتلك الأشياء الحية بمعزل عن اعترافنا بقيمتها الأصلية. إنها إضافة إلى، ومستقلة عن، الإلزامات التي ندين بها لزملائنا من البشر. ومع أن كثيرا من الأفعال التي تحقق مجموعة من الإلزامات سوف تحقق أيضا الأخرى، فثمة أساسان مختلفان يتضمنهما هذا الإلزام. إن خيرها، كما خير الإنسان، هو شيء ينبغي تحقيقه كغاية بحد ذاته.



إذا وافقنا على نظرية للأخلاق البيئية متمركزة حيويا فإن إعادة تنظيم عميقة لعالمنا الخلقي سوف تحدث. وسنبدأ النظر في ضوء جديد إلى كامل النطاق الحيوي على الأرض، وسوف نرى واجباتنا نحو «عالم» الطبيعة كمطالب بديهية يجب أن نوازنها مع واجباتنا نحو «عالم» الحضارة البشرية. ولن نستطيع ـ ببساطة ـ تبني وجهة النظر البشرية وتقدير تأثيرات أفعالنا انطلاقا من منظور خيرنا الخاص حصريا.

يمكننا التفكير في خير كائن حي مفرد من غير البشر بأنه يتوقف على النمو الكامل لقدراته البيولوجية. ويتحقق خيره إلى المدى الذي يكون فيه قويا ومعافى. إنه يحوز كل القدرات التي يحتاجها للتعامل بنجاح مع بيئته وبالتالي حفظ وجوده خلال المراحل المتنوعة لدورة الحياة العادية في نوعه الحي. أما خير جماعة أو مجتمع من هذه الأفراد فيتوقف على حفاظ الجماعة أو المجتمع على ذواتهم من جيل إلى جيل كمنظومة متماسكة من الكائنات الحية المترابطة وراثيا وإيكولوجيا، والتي يكون خيرها الوسطي في مستوى أمثلي في بيئة معينة (تعني عبارة الخير الوسطي أن درجة تحقق خير الكائنات الحية الفردية في الجماعة أو المجتمع هي، في المتوسط، أكبر مما سيكون تحت أي نظام إيكولوجي آخر من العلاقات الداخلية بين جماعات الأنواع الحية هذه في المنظومة البيئية المعينة).

إن فكرة الخير الخاص لكائن ما، كما أفهمها، لا تستلزم أن هذا الكائن يجب أن يضطلع بمصلحته في ما يؤثر في حياته، سواء نحو الأفضل أو الأسوأ. نحن يمكننا التصرف وفق مصلحة الكائن أو عكسها دون أن يكون هو مهتما بما نفعل له، بمعنى أنه يريدنا أو لا يريدنا أن نفعل ذلك. ربما، فعليا، لا يكون واعيا كليا للأحداث التي تقع في حياته وتكون في مصلحته أو في غير مصلحته. أعني بذلك أن الأشجار، على سبيل المثال، ليس لديها معرفة أو رغبات أو مشاعر. وهذه بلا شك الحالة التي تحدث عندما يمكن لأفعالنا أن تؤذي الأشجار أو تفيدها. فنحن نستطيع تحطيم جذورها إذا ما جعلنا الجرّافة تعمل قريباً جداً منها. ونستطيع أيضا تولي أمر حصولها على الغذاء والرطوبة الكافية بتسميد وسقاية التربة المحيطة بها. مفاد ذلك أننا نستطيع إعانتها أو إعاقتها في تحقيق خيرها. لذلك فإن خير الأشجار بحد ذاتها **هو** ما يتعرض للتأثير.

إن مفهوم خير الكائن، وفق هذا التأويل، لا يترافق مع الإحساسية أو القدرة على الشعور بالألم. لقد حاجج وليم فرانكينا في سبيل نظرية عامة للأخلاق البيئية يكون فيها أساس استحقاق المخلوق للاعتبارية الخلقية هو إحساسيته. ولقد قدمت بعض الانتقادات لهذه النظرة في موضع آخر، لكن الدحض التام لهذا الموقف، كما يبدو لي، يعتمد في النهاية على الأسباب الموجبة للقبول بنظرية متمركزة حيويا من النمط الذي أدافع عنه في هذه المقالة [1].

بما أنني مهتم فقط بالمعاملة البشرية للكائنات الحية البرية وجماعات الأنواع الحية ومجتمعات الحياة كما هي موجودة في المنظومات البيئية لكوكبنا، فإن مفهوم «الخير الخاص» سوف أطبقه على هذه الموجودات وحدها. لكني لا أنكر أن الأشياء الحية الأخرى ذات الأصول الوراثية والشروط البيئية المُنتَجة والمضبوطة والمتلاعَب بها من قبل البشر ولغايات بشرية [*]، تمتلك خيرها الخاص بالمعنى نفسه المنسوب إلى النباتات والحيوانات البرية. فليس من غرضي في هذه المقالة أن أبسط أو أدافع عن المبادئ التي يجب أن ترشد سلوكنا في ما يتعلق بخيرها. وفقط إلى الحد الذي يكون إنتاجها أو استخدامها من قبل البشر له تأثيرات خيِّرة أو شريرة في المنظومات البيئية والطبيعية وقاطنيها البريين هو ما يجعل أخلاقيات احترام الطبيعة تدخلها في الحسبان.

وجهة النظر المتمركزة حيويا إلى الطبيعة

أدعو المنظومة الاعتقادية الكامنة في موقف احترام الطبيعة «وجهةَ النظر المتمركزة حيويا نحو الطبيعة» (وذلك نظرا للافتقار إلى اسم أفضل). وبما أنه لا يمكن تحليلها إلى توكيدات تجريبية جازمة، فيجب عدم التفكير فيها ببساطة على أنها خلاصة للعلوم البيولوجية المهتمة بالمنظومات البيئية لكوكبنا. بل ربما توصف بأفضل ما يمكن، كنظرة فلسفية إلى العالم، وذلك لتمييزها عن نظرية علمية أو منظومة تفسيرية، مع أن أحد أركانها الرئيسية هو الدرس العظيم الذي تعلمناه من علم الإيكولوجيا وفحواه أن الاعتماد المتبادل بين جميع الأشياء الحية هو نظام موحد عضويا يشكل توازنه واستقراره الشروط الضرورية لتحقيق خير مجتمعاته الحيوية المكونة له.

(*) يقصد المؤلف هنا الحيوانات في المداجن والمزارع التي يقوم الإنسان بتربيتها من أجل الغذاء والأغراض الأخرى ـ المترجم.



وقبل الانعطاف نحو وصف المقوّمات الرئيسية لوجهة النظر المتمركزة حيويا، من الملائم أن نوضح البنية الإجمالية لنظريتي في الأخلاق البيئية، كما انبثقت الآن. تتشكل أخلاقيات احترام الطبيعة من ثلاثة عناصر أساسية: منظومة اعتقادية، وموقف أخلاقي أساسي، ومجموعة من قواعد الواجب ومعايير الشخصية. وترتبط هذه العناصر بعضها مع بعض وفق الأسلوب التالي: تقدم المنظومة الاعتقادية وجهة نظر معينة حول الطبيعة، وهذه تدعم وتضفي المعقولية على تبني الفاعل المستقل لموقف أخلاقي أساسي هو موقف احترام الطبيعة. وهي تدعم وتضفي المعقولية على الموقف بمعنى أنه عندما يعي الفاعل المستقل علاقاته الخلقية مع العالم الطبيعي بواسطة وجهة النظر هذه، فإنه يعترف بأن موقف الاحترام هو الموقف الملائم أو المناسب الوحيد الذي يجب اتخاذه نحو كل أشكال الحياة البرية في النطاق الحيوي للأرض. وينظر وفقا لذلك إلى الأشياء الحية باعتبارها الموضوعات الملائمة لموقف الاحترام، وتعد بالتالي موجودات تمتلك قيمة أصلية. ولذلك يضفي المرء قيمة ذاتية على تعزيز وحماية خير هذه الموجودات. ونتيجة لذلك، يقطع المرء على نفسه وعدا خلقيا بالإخلاص لمجموعة من قواعد الواجب، والإيفاء بمعايير محددة للشخصية الخيّرة (بالقدر الذي يستطيعه بنفسه). وبافتراض تبنّي المرء لموقف الاحترام فإنه يقطع ذلك الوعد الخلقي على نفسه لأنه يعتبر أن تلك القواعد والمعايير إلزامية وسارية المفعول على جميع الفاعلين الخلقيين، ويُنظر إليها كأشكال مشخصة للسلوك وبنيات متميزة يتجلى فيها موقف احترام الطبيعة.

هذا المركب المثلث الأجزاء الذي ينظم داخليا أخلاقيات احترام الطبيعة يتساوق مع نظرية في الأخلاق البشرية مؤسسة على احترام الأشخاص. تتضمن هذه النظرية، أولا، تصورا للذات والآخرين كأشخاص، أي كمراكز للاختيار المستقل. وثانيا، ثمة موقف احترام الأشخاص كأشخاص. عندما يتم إقرار هذا كموقف خلقي أساسي فذلك يتضمن الميل إلى التعامل مع كل شخص على أنه يمتلك قيمة أصلية أو «كرامة بشرية». ويُفهم من ذلك أن كل كائن بشري، تبعا لبشريته فحسب، جدير بالاعتبار الخلقي، وبالتالي تُضفى قيمة ذاتية على استقلالية كل شخص وسعادته. وهذا ما كان يعنيه كانط بتصوره الأشخاص كغايات بحد ذاتهم. ثالثا، ثمة منظومة من الواجبات

الأخلاقية يتم الإقرار بأن كل إنسان يدين بها للآخر. وهذه الواجبات هي أشكال من السلوك يتم من خلالها منح الاعتراف العام بالقيمة الأصلية لكل فرد باعتباره شخصا.

إن هذا الإطار البنيوي لنظرية في الأخلاق البشرية يترك النقاش مفتوحا حول قضية المواجهة بين المذهب النفعي وعلم الواجبات. فتلك القضية تهتم بالنمط الخاص لمنظومة القواعد التي تحدد واجبات الفاعلين الخلقيين نحو الأشخاص. وعلى نحو مشابه، سأترك النقاش مفتوحا في هذا البحث حول النمط الخاص لمنظومة القواعد التي تحدد واجباتنا المتعلقة بالعالم الطبيعي.

ثمة أربعة مقومات لوجهة النظر المتمركزة حيويا نحو الطبيعة: (١) يجري التفكير بالبشر كأعضاء في مجتمع الحياة على كوكب الأرض، وهم يشغلون تلك العضوية بالشروط ذاتها التي تطبق على جميع الأعضاء غير البشريين. (٢) ينظر إلى المنظومات البيئية للأرض بمجموعها كشبكة معقدة من العناصر المترابطة، حيث الوظيفة البيولوجية السليمة لكل كائن فيها تعتمد على الوظيفة البيولوجية السليمة للآخرين (هذا هو المقوِّم الذي أشرنا إليه أعلاه بالدرس العظيم الذي علّمنا إياه علم الإيكولوجيا). (٣) يتم تذهّن كل كائن حي مفرد كمركز غائي للحياة، يسعى نحو خيره الخاص بطريقته الخاصة. (٤) سواء كنا مهتمين بمعايير الجدارة merit أو بمفهوم القيمة الأصلية، فإن دعوى كون البشر بطبيعتهم الخاصة متفوقين على الأنواع الحية الأخرى هي دعوى بلا أساس، ويجب نبذها وفق البنود (١) و(٢) و(٣) أعلاه، باعتبارها ليست أكثر من انحياز لا عقلاني لمصلحتنا.

يشكل اتحاد هذه الأفكار الأربعة وجهة النظر المتمركزة حيويا نحو الطبيعة. وفيما يتبقى من هذا البحث، سوف أقدم وصفا موجزا للمقومات الثلاثة الأولى، وسأتبعها بتحليل أكثر تفصيلا للمقوم الرابع. وسأنتقل إلى الخلاصة موضحا كيف أن وجهة النظر هذه تمثل طريقة في تسويغ موقف احترام الطبيعة.

البشر كأعضاء في مجتمع الحياة على الأرض

نحن نتقاسم مع الأنواع الحية الأخرى علاقة مشتركة بكوكب الأرض. وفي قبولنا وجهة النظر المتمركزة حيويا فإننا نعتبر حقيقة كوننا نوعا حيوانيا سمة أساسية لوجودنا. كما نعدها جانبا ضروريا من «الشرط البشري». ولا ننكر

الاختلافات بيننا وبين الأنواع الحية الأخرى لكننا نستبقي في طليعة وعينا الحقيقة المتمثلة في أننا، بالنظر إلى علاقتنا بالمنظومات البيئية الطبيعية على كوكبنا، لسنا سوى جماعة لنوع حي واحد بين أنواع أخرى كثيرة. ولذلك نقر بنشأتنا من السيرورة التطورية ذاتها التي كانت الباعث على نشوء كل الأنواع الأخرى، وندرك أننا نواجه التحديات البيئية المشابهة لتلك التي تواجهها. إن قوانين الوراثة والانتخاب الطبيعي والتكيف تنطبق على نحو متساوٍ علينا جميعا كمخلوقات بيولوجية. وفي ضوء ذلك نعتبر أنفسنا واحدا منها ولسنا معزولين عنها. ويجب أن نواجه، كما تواجه، شروطا أساسية معينة على وجودنا تفرض علينا متطلبات تخص بقاءنا وسعادتنا. وكل حيوان أو نبات يشبهنا في امتلاك خيره الخاص. ومع أن خيرنا البشري (أي ما هو ذو قيمة حقيقية في الحياة البشرية، بما في ذلك ممارسة الاستقلالية الفردية في اختيار منظومات القيمة الخاصة بنا) لا يشبه خير الحيوان أو النبات غير البشريين فإن تحقيقه غير ممكن، مثل خيرهما، من دون الضرورات البيولوجية اللازمة للبقاء والسلامة المادية.

عندما نتمعن في أنفسنا من وجهة نظر تطورية، نرى أننا لسنا قادمين متأخرين وحسب إلى كوكب الأرض، بل إن ظهورنا كنوع حي جديد على الكوكب كان في الأصل حدثا ليس بذي أهمية خاصة بالنسبة إلى المخطط الإجمالي للأشياء. كانت الأرض تحفل بالحياة لوقت طويل قبل ظهورنا. وباستخدام المجاز في هذه المسألة، إننا قادمون جدد نسبيا، ندخل منزلا كان مُقام الآخرين لمئات ملايين السنين وهو المنزل الذي يجب أن نتشاركه الآن سوية معهم.

يمكن تصوير الفترة القصيرة نسبيا للحياة البشرية على الأرض إذا تخيلنا المقياس الزمني الجيولوجي مكونا من فواصل مكانية. لنفترض البداية مع الطحالب، التي كانت موجودة منذ ٦٠٠ مليون سنة على الأقل (وحيدات الخلية الأولى تسبق فعليا هذا التاريخ بعدة مليارات من السنين). إذا مثلنا الزمن الذي انقضى منذ ظهور الطحالب بطول ملعب كرة القدم (٣٠٠ قدم)، عندها فإن الزمن الذي انقضى منذ أن بدأت أسماك القرش تسبح في محيطات العالم والعناكب تنسج شباكها سوف يشغل ثلاثة أرباع طول الملعب، وسوف تظهر الزواحف في منتصف الملعب، وتغطي الثدييات

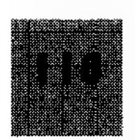
الثلث الأخير من الملعب ؛ وأشباه الإنسان (الثدييات من عائلة hominidae) القدمين الأخيرتين؛ والنوع هومو سابيانس (*) Homo sapienz الإنشات الستة الأخيرة.

ويظل موضع ترقب إن كان هذا القادم الجديد قادرا على البقاء بمقدار ما بقيت الأنواع الحية الأخرى. لكن ثمة بالتأكيد فظاظة في الطريقة التي ينظر بها البشر شذرا نحو الحيوانات «الأدنى» خصوصا تلك التي انقرضت. فمثلا، نحن نعدّ الديناصورات فاشلة بيولوجيا على الرغم من أنها وجدت على كوكبنا طيلة ٦٥ مليون سنة. وقد عبّر أحد الكتّاب عن هذه النقطة بشكل مبسّط وجميل:

> نتحدث أحيانا عن الديناصورات الفاشلة، سيكون الوقت كافيا لإطلاق هذا الحكم عندما يمرّ علينا مجرّد عُشر مدة بقائها (٢).

إن إمكان انقراض النوع البشري، هذا الإمكان الذي يواجهنا بقوة في العالم المعاصر، يجعلنا نعي جانبا آخر يجب وفقه ألا نعتبر أنفسنا كائنات تحظى بامتيازات في علاقتنا مع الكائنات الحية الأخرى. وهذا الجانب هو الحقيقة المتمثلة في أن حُسن حال البشر يعتمد على السلامة الإيكولوجية وازدهار الكثير من مجتمعات النبات والحيوان، في حين أن سلامتها وازدهارها لا يعتمدان ، على الأقل، على حسن حال البشر. وبالفعل، ومن وجهة نظرها، إن وجود البشر غير ضروري بتاتا. كان من الممكن لأي رجل أو امرأة أو طفل سابق ألا يظهر على وجه الأرض وذلك لن يلحق أي ضرر ذي شأن بمصلحة الحيوانات والنباتات البرية. بل على العكس، ربما كان ذلك مفيدا للعديد منها لأن تدمير موائلها بواسطة «التطورات» البشرية سوف يتوقف. وسينتهي تلويث وتسميم بيئاتها. كما أن تربة وهواء وماء الأرض لن تتعرض للتدهور الذي تخضع له حاليا والناجم عن التقانات الضخمة والنمو السكاني غير المضبوط. وستعود مجتمعات الحياة في المنظومات البيئية الطبيعية تدريجيا إلى حالتها السليمة السابقة. فمثلا، الغابات المدارية سوف تكون قادرة من جديد على الإسهام الكامل بنصيبها في الغلاف الجوي الداعم للحياة في الكوكب ككل. والأنهار والبحيرات والمحيطات سوف تصبح (ربما) نظيفة من جديد. وربما النفط المتدفق والقمامة البلاستيكية والنفايات المشعة

(*) الإنسان العاقل كنوع حيّ [المترجم].



سوف يتوقف تأثيرها في النهاية بعد عدة قرون. وستعود المنظومات البيئية إلى توازنها المضبوط، وتخضع فقط للاضطرابات الناجمة عن الحوادث الطبيعية من قبيل ثورات البراكين وحرائق البرق. يستطيع مجتمع الحياة أن يتعافى من مثل هذه الاضطرابات، كما حصل كثيرا في الماضي. لكن الكوارث البيئية التي يرتكبها البشر بحقه الآن ـ الكوارث التي قد لا يتعافى منها ـ وصلت إلى الحد الذي لا يطاق.

إذن، في حال حدث الفناء الشامل النهائي والمطلق لنوعنا البشري (و هذا جلبناه بأيدينا؟) وإذا لم نحمل معنا جميع الآخرين إلى النسيان، فعندها لن يتمكن مجتمع الحياة على الأرض من الاستمرار وحسب، بل من المحتمل جدا أن ازدهاره سوف يتعزز. باختصار، إن حضورنا ليس ضروريا، فلو اتخذنا وجهة نظر مجتمع الحياة وأعطينا الصوت لمصلحته الحقيقية، فمن المحتمل جدا أن نهاية حقبتنا ذات الإنشات الستة ستكون موضع ترحيب عارم.

العالم الطبيعي كمنظومة عضوية

إن قبول وجهة النظر المتمركزة حيويا واعتبار أنفسنا ومكانتنا في العالم من منظورها يعني أن نرى النظام الطبيعي الكلي لنطاق الأرض الحيوي شبكة معقدة، إنما متماسكة، من الكائنات الحية والأشياء والأحداث المترابطة. إذ تشكّل العلاقات الإيكولوجية بين أي مجتمع من الأشياء الحية وبيئتها كلية عضوية من الأجزاء ذات التواكل الوظيفي. فكلّ منظومة بيئية هي كون صغير بذاتها؛ تؤلف التفاعلات بين جماعات الأنواع الحية المختلفة ضمنها شبكة من علاقات السبب ـ النتيجة المنسوجة بإحكام. فالبنيات الدينامية والمستقرة نسبيا في الآن ذاته، من قبيل سلاسل الغذاء وعلاقات الافتراس وتتابع النباتات في الغابة تتمتع جميعا بالانتظام الذاتي وتمثل آليات تدوير للطاقة تحفظ توازن الكل.

و بقدر ما نهتم بمصلحة الحيوانات والنباتات البرية، فإن هذا التوازن الإيكولوجي ينبغي ألاّ يخرّب. ويصحّ الأمر ذاته على المصلحة البشرية. وعندما نتطلع إلى ميدان الطبيعة من خلال وجهة النظر المتمركزة حيويا، يجب ألاّ نغفل أنه في المدى الطويل يعد تكامل النطاق الحيوي الإجمالي لكوكبنا ضروريا من أجل تحقيق خير مجتمعات الحياة المكوّنة له، سواء أكانت بشرية أو غير بشرية.

و مع أن أهمية هذه الفكرة لا يمكن المغالاة في التشديد عليها، إلاّ أنها أصبحت مألوفة ومعترفا بها على نطاق واسع الآن حتى أنني لن أتوسّع في عرضها، ولكن أودّ الإشارة إلى أن هذه النظرة «الكلية» إلى المنظومات البيئية الأرضية لا تشكل بحد ذاتها معيارا خلقيا. إنها جانب واقعي من الحقيقة البيولوجية، ويجب فهمها بواسطة مصطلحات تجريبية عادية باعتبارها مجموعة من الارتباطات السببية. وإن مغزاها بالنسبة إلى البشر هو المغزى عينه بالنسبة إلى غيرهم، أقصد أنها تضع شروطا أساسية على تحقيق خير الأشياء الحية. أمّا المضامين الأخلاقية التي تطرحها على تعاملنا مع البيئة الطبيعية فتكمن تماما في حقيقة أن معرفتنا لهذه الارتباطات السببية تعد وسيلة ضرورية لتحقيق الأهداف التي نضعها لأنفسنا عندما نتبنى موقف احترام الطبيعة. زد على ذلك أن مضامينها النظرية التي تطرحها على أخلاقيات احترام الطبيعة تكمن في حقيقة أنها (إلى جانب عناصر أخرى في وجهة النظر المتمركزة حيويا) تجعل تبني ذلك الموقف أمرا عقلانيا ومفهوما يجب فعله.

الكائنات الحية الفردية كمراكز غائية للحياة

مع تزايد معرفتنا بالأشياء الحية وتوصّلنا إلى فهم أعمق لدورات حياتها وتفاعلاتها مع الكائنات الحية الأخرى، وللطرق المتنوعة التي تتكيف بواسطتها مع البيئة، نصبح على دراية أوفى بالكيفية التي وفقها يقوم كلّ منها بالوظائف البيولوجية تبعا لقوانين طبيعته النوعية الخاصة. وإلى جانب ذلك أيضا، فإن معرفتنا وفهمنا المتزايدين ينمّيان وعيا حادا في داخلنا للتميّز الذي يتصف به كل كائن حي مفرد. فالعلماء الذين يقومون بدراسات مستفيضة على حيوانات ونباتات محددة، سواء في الحقل أو في المختبر، يكتسبون في الغالب معرفة بموضوعاتهم وكأنها أفراد ذات هوية. وقد دفعهم الرصد القريب طوال فترات مديدة من الزمن إلى تقدير تميّز «شخصيات» موضوعاتهم، وفي بعض الأحيان، قد يصل العالِم إلى إيلاء اهتمام خاص لنبات أو حيوان محدد، مع أنه يبقى طوال الوقت موضوعيا تماما في تجميع وتسجيل البيانات. وعلى نحو مشابه، قد يختبر غير العلماء نشوء هذا الاهتمام عندما يقومون، باعتبارهم من الهواة، بإجراء ملاحظات دقيقة عبر

فترات مديدة من الاطلاع القريب على كائن حي مفرد. ومع الألفة المتزايدة للكائن الحي وسلوكه، يصبح المرء حساسا تماما للطريقة الخاصة التي يعيش وفقها هذا الكائن دورة حياته. ربما يُفتتَن المرء بهذا الكائن حتى أنه قد يختبر شيئا من الانهماك في مصائره الجيدة أو السيئة (أي، في وجود الشروط البيئية الصالحة أو غير الصالحة لتحقيق خيره). ويصبح الكائن الحي ذا معنى للمرء باعتباره فردا متميزا لا يمكن الاستعاضة عنه. والتتويج النهائي لهذه السيرورة يكون في الوصول إلى فهم حقيقي لوجهة نظر الكائن الحي والقدرة، بواسطة هذا الفهم، على «اتخاذ» وجهة نظره. فالمرء الذي يتخيل الكائن الحي مركزا للحياة يستطيع النظر إلى العالم من منظاره.

هذا التطور من المعرفة الموضوعية للكائن الحيّ إلى الاعتراف بتفرده، ومن الاعتراف بالتفرد إلى الوعي التام بوجهة نظره، هو سيرورة تعميق لوعينا بما يعنيه أن يكون ثمة شيء حي فردي. أي أننا ندرك خصوصية الكائن الحي، كمركز غائي للحياة، يسعى لحفظ نفسه وتحقيق خيره الخاص بطريقته المتميزة الخاصة.

و تجب الإشارة إلى أننا لا نحتاج إلى أَنْسَنَة زائفة عندما نتخيل الحيوانات والنباتات الفردية بهذا الأسلوب. إن فهمنا لهم كمراكز غائية للحياة لا يستلزم «قراءتهم» بواسطة خصائص بشرية. فعلى سبيل المثال، لا نحتاج إلى اعتبارهم يتمتعون بالوعي. ربما يشعر بعضهم بالعالم من حوله وبعضهم ليس كذلك. كما لا نحتاج إلى إنكار ضروب ومستويات الشعور المتباينة التي تتمثل عندما يكون الوعي موجودا بشكل ما. ولكن، بوجود الوعي أو من دونه، فإنها جميعا مراكز غائية للحياة متساوية، بمعنى أن كلا منها يمثل منظومة متماسكة من النشاطات ذات الطابع الهدفي والمتوجه نحو حفظ ذواتها وتحقيق مصلحتها.

وانطلاقا من وجهة النظر الأخلاقية، يعد المركز الغائي للحياة موجودا يمكن رؤية «عالمه» من منظور حياته. إن النظر إلى العالم من ذلك المنظور يجعلنا ندرك الأشياء والأحداث التي تقع في حياته على أنها مفيدة أو ضارّة أو حيادية. الأولى هي الحوادث التي تزيد قدراته على حفظ وجوده وتحقيق خيره. والثانية تنقص أو تتلف هذه القدرات. أما الثالثة فلا تؤثر بأي مما سبق على الموجود. ومن حيث دورنا كفاعلين خلقيين، نستطيع

تذهّن المركز الغائي للحياة على أنه كائن يمكن أن نأخذ وجهة نظره بعين الاعتبار عندما نصدر أحكاما حول ما نعدّه خيرا أو شرا، مرغوبا أو غير مرغوب من أحداث العالم. وفي إصدار تلك الأحكام يكون ما يعزز أو يحمي الخير الخاص بالكائن، وليس ما ينفع الفاعلين الخلقيين، هو معيار التقييم. ويمكن إصدار هذه الأحكام حول أي شيء يحدث للموجود ويكون صالحا أو غير صالح له بالنظر إلى خيره الخاص. وكما أشرت سابقا، لا يحتاج الموجود ذاته إلى امتلاك مصلحة (واعية) بما يحدث له كي تكون هذه الأحكام ذات معنى وصحيحة.

إن هذا النوع من الأحكام هو بالضبط ما نميل إلى إصداره عندما نتخذ موقف احترام الطبيعة. وإذ نتبنى ذلك الموقف تصبح تلك الأحكام ذات أهمية في تفكيرنا العملي كأسباب للفعل. كما تغدو حقائق وثيقة الصلة خلقيا بإرشاد سلوكنا.

إنكار التفوق البشري

يُعد هذا المقوم الرابع من مقومات وجهة النظر المتمركزة حيويا الفكرةَ الوحيدة الأكثر أهمية في تأسيس تسويغ لموقف احترام الطبيعة. ويعود دورها المحوري إلى العلاقة الخاصة التي تُصلها بالمقومات الثلاثة الأولى من وجهة النظر. وسوف تتوضح هذه العلاقة بعد أن نتفحص ونحلل مفهوم التفوق البشري [٣].

بأي معنى يدعي البشر أنهم متفوقون على الحيوانات الأخرى؟ نحن مختلفون عنهم بامتلاكنا قدرات يفتقرون إليها، ولكن لماذا يجب أن تعدّ هذه القدرات علامة على التفوق؟ وما وجهة النظر التي يتم الانطلاق منها للحكم عليها بأنها إشارات على التفوق، وما معنى التفوق المقصود هنا؟ ثم بعد كل ذلك، ثمة أنواع حية غير بشرية متنوعة تمتلك قدرات يفتقر إليها البشر. هناك سرعة الفهد الصياد، والرؤية الحادة للنسر، وخفة الحركة لدى القرد. لم لا تعدّ هذه القدرات إشارات على تفوق هذه الأحياء على البشر؟

أحد الأجوبة التي تحضر إلى الذهن مباشرة هو أن هذه القدرات ليست بذات القيمة العائدة للقدرات البشرية التي تجعلنا متفوقين. إن الخصائص البشرية الفريدة، كالتفكير العقلاني والإبداعية الجمالية والاستقلال الذاتي

والتقرير الذاتي والحرية الخلقية، كما يعتقد، ذات قيمة أعلى من تلك القدرات الموجودة عند الأنواع الحية الأخرى. ومع ذلك، يجب أن نسأل: ذات قيمة لمن، وعلى أي أسس؟

إن جميع الخصائص التي ذكرناها ذات قيمة بالنسبة إلى البشر. فهي أساسية من أجل حفظ وإغناء حضارتنا وثقافتنا. ومن الواضح أن الحكم بأنها مرغوبة وخيّرة ينطلق من وجهة نظر بشرية. ولا يصعب هنا أن ندرك ما تتضمنه المسألة من افتراض مسبق. فالبشر يدّعون التفوق انطلاقا من وجهة نظر بشرية حصرا، أي من وجهة نظر تعتبر أن خير البشر هو معيار الحكم. وكل ما نحتاج إلى فعله هو أن ننظر إلى قدرات الحيوانات غير البشرية (أو النباتات، فيما يتعلق بذلك) من وجهة نظر خيرها الخاص، فنجد حكما مناقضا للتفوق. إن سرعة الفهد الصياد، على سبيل المثال، علامة على تفوقه على البشر عندما ينظر إليها من وجهة نظر الخير الخاص بنوعه الحي. لو أن عَدْوه كان بطيئا كالإنسان فلن يستطيع البقاء حيا. وكذلك الحال بالنسبة للمقدرات الأخرى لغير البشر والتي تعزز خيرها الخاص لكن البشر يفتقرون إليها. وفي كل حالة سوف ترفض دعوى التفوق البشري من وجهة نظر غير بشرية.

عندما يتم تأويل توكيدات التفوق بهذه الطريقة فإن ذلك يستند إلى أحكام تتعلق بالجدارة merit. فمن أجل الحكم على جدارات شخص أو كائن حي، ينبغي على المرء أن يطبق معايير تصنيفية أو تراتبية عليه (وكما سأبين لاحقا، فإن هذا الأمر يفصل أحكام الجدارة عن أحكام القيمة الأصلية) وبعد ذلك يحدد الاستقصاء التجريبي إن كان يملك «خصائص فعل الخير» (جدارات) استنادا إلى مدى إيفائه بالمعايير المطبقة. ففي حالة البشر، قد تنتمي الجدارة إلى ميدان الأخلاق أو غيره. فيمكننا الحكم على شخص ما بأنه أفضل من (متفوق على) شخص آخر انطلاقا من وجهة نظر أخلاقية، وذلك بتطبيق معايير معينة على شخصيتيهما وسلوكهما. ويمكن على نحو مماثل أن نلجأ إلى معايير من غير ميدان الأخلاق للحكم على شخص ما بأنه عازف بيانو بارع، وطباخ نظيف، ولاعب تنس هزيل، وهلم جرا. إذن، ثمة أدوار اجتماعية مختلفة وضمنية في إصدار هذه الأحكام تقدم إطارا مرجعيا لاختيار المعايير التي يتم وفقا لها تحديد جدارات الناس. وفي

النهاية، تتبع هذه الأغراض والأدوار من أسلوب حياة المجتمع ككل. وربما يُعدّ أسلوب حياة المجتمع الشكل الثقافي المفترض لتحقيق القيم البشرية. لذلك، وسواء كانت المعايير المطبقة تتصل بميدان الأخلاق أو غيره، فإن جميع الأحكام على جدارات الناس تعتمد في النهاية على القيم البشرية. وجميعها تصدر عن وجهة نظر بشرية حصرا.

والسؤال الذي ينبثق على نحو طبيعي عند هذه العَطْفة هو: لماذا يجب أن نفترض أن المعايير المستندة إلى القيم البشرية هي المعايير الوحيدة الصالحة للجدارة، وبالتالي العلامات الوحيدة على التفوق؟ ويلحّ هذا السؤال، خصوصا عندما يتم إصدار حكم بأن البشر متفوقون في جدارتهم على غير البشر. فمن الصحيح أن الكائن البشري قد يكون، في الرياضيات، أفضل من القرد، لكن ربما يكون القرد أفضل من الكائن البشري في تسلق الأشجار. إلى أن كنا، نحن البشر، نثمّن الرياضيات أكثر من تسلق الأشجار، فذلك عائد إلى أن تصورنا للحياة المتحضرة يجعل تنمية المقدرة الرياضية مرغوبة أكثر من المقدرة على تسلق الأشجار. ولكن أليس من غير المعقول الحكم على غير البشر بواسطة قيم الحضارة البشرية بدلا من القيم المرتبطة التي تصف الحياة الخيرة لأي عضو من نوع حي معين. فإذا كانت كل الأشياء الحية تمتلك خيرها الخاص فذلك - على الأقل - يعطي معنى للحكم على جدارات غير البشر استنادا إلى معايير مستمدة من خيرهم الخاص. إن استخدام معايير مستندة إلى قيم بشرية فحسب يعني التسليم مسبقا بتبني موقف التفوق البشري على غير البشر، وهو المسألة التي نبحثها.

ويظهر خلل منطقي إضافي يتعلق بالاقتناع الراسخ بأن البشر كائنات متفوقة خلقيا لأنهم يمتلكون، بينما الآخرون يفتقرون إلى، قدرات الفاعل الخلقي (الإرادة الحرة، الاضطلاع بالمسؤولية، التفكير التأملي، ملكة التمييز، العقل العملي). ترتكز هذه النظرة على تشوش مفاهيمي. فبقدر ما ننطلق من المعايير الخلقية تكون الكائنات الحائزة قدرات الفاعل الخلقي موضوعا للحكم بأنها إما خلقية (خيّرة خلقيا) أو لا خلقية (عاجزة خلقيا). إذن، وببساطة، لا يمكن تطبيق المعايير الخلقية على الكائنات المفتقرة إلى مثل هذه القدرات. ولذلك لا يمكن الادعاء بأن الحيوانات والنباتات أدنى في جدارتها الخلقية من البشر. فبما أن الفاعلين الخلقيين هم تلك الكائنات التي

باستطاعتها حيازة الجدارات الخلقية أو تعجز عن هذه الجدارات فلذلك ثمة عدم اتساق مفاهيمي في الحكم بأن البشر متفوقون على غير البشر استنادا إلى أن البشر يمتلكون قدرات خلقية لا تتوافر لغيرهم.

إلى هنا كنت أفسر دعوى التفوق البشري على الأشياء الحية الأخرى باعتبارها حكما تصنيفيا أو تراتبيا ينظر إلى الجدارات المقارنة. لكن ثمة طريقة أخرى في فهم فكرة التفوق البشري، ووفقا لها، يعد البشر متفوقين على غير البشر ليس بالنظر إلى جداراتهم بل بالنظر إلى قيمتهم الأصلية. وبالتالي يتم فهم دعوى التفوق البشري باعتبارها توكيدا على أن البشر، وببساطة استنادا إلى بشريتهم، يمتلكون قيمة أصلية أعظم من الأشياء الحية الأخرى.

إن القيمة الأصلية لموجود ما لا تعتمد على جداراته [٤]. فكما رأينا، إن اعتبار شيء ما ممتلكا لقيمة أصلية يعني أننا نعطي قيمة ذاتية لتحقيق خيره الخاص. وهذا بصرف النظر عن الجدارات الخاصة التي يمتلكها أو يفتقر إليها، كما تقرره مجموعة من معايير التصنيف أو التراتب. ففي الشؤون البشرية، نعلم جميعا أن المبدأ القائل بأن قيمة المرء، باعتباره شخصا، لا تتغير وفقا لجداراته أو لافتقاده هذه الجدارات. ويمكن أن يصح الأمر نفسه على الحيوانات والنباتات. فكي نعتبر أن هذه الموجودات تمتلك قيمة أصلية يستلزم التغاضي عن جداراتها أو نواقصها، سواء حكمنا عليهم من وجهة نظر بشرية أو من وجهة نظر النوع الحي الذي تنتمي إليه.

من المفهوم تماما اعتبار فكرة أن موجودا ما يمتلك من الجدارة أكثر من غيره، وبالتالي يعد متفوقا عليه في الجدارة. فالجدارة مفهوم تصنيفي أو تراتبي، والأحكام تبعا للجدارة المقارنة تعتمد على الدرجات المختلفة التي تفي بها الأشياء بمعيار معين. ولكن ما معنى التحدث عن أن شيئا يتفوق على شيء آخر في القيمة الأصلية؟ كي نوضح التوكيد الخاص بمثل هذه الدعوى من المفيد أولا أن نتفحص المنشأ الاجتماعي لمفهوم درجات القيمة الأصلية.

إن فكرة كون البشر يمتلكون درجات مختلفة من القيمة الأصلية تعود في نشأتها إلى المجتمعات ذات البنيات الطبقية الراسخة. فقبل بزوغ الديموقراطيات الحديثة ونظرتها إلى المساواة، كان انتماء المرء إلى طبقة

موروثة يقرر الوضعية الاجتماعية لهذا المرء. فالناس في الطبقات العليا رفيعو المستوى، بينما أولئك الذين في الطبقات الدنيا وضيعو المستوى. في مثل هذا المجتمع يكون تفوق المرء أو دونيّته واضح التحديد وسهل التمييز.

ثمة جانبان في هذه المجتمعات المبنية طبقيا هما على صلة خاصة بفكرة درجات القيمة الأصلية. أولا، إن من يولد في الطبقات العليا يعد أكثر استحقاقا للاحترام من أولئك الذين يولدون في المراتب الأدنى. ثانيا، إن القيمة المتفوقة للناس في الطبقة العليا لا شأن لها بجداراتهم، وكذلك لا تستند القيمة الدونيّة للناس في الطبقة الأدنى إلى افتقارهم للجدارات. إذ يُستمد التفوق أو الدونية بالكامل من الوضعية الاجتماعية التي يولد فيها المرء. وهنا لا يطبق المفهوم الحديث للجدارة. فلا يستطيع المرء الصعود إلى طبقة عليا بأي نوع من الإنجاز الأخلاقي أو غيره. هكذا، يحمل الأرستقراطي لقبه وجميع الامتيازات المرافقة لذلك فقط لأنه الابن الأكبر لأحد النبلاء حاملي اللقب. وخلافا لطريقة منح ألقاب الفروسية في بريطانيا العظمى المعاصرة، فإن المرء لا يستطيع اكتساب العضوية في طبقة النبلاء بواسطة سلوكه الجدير بالمكافأة.

لم نعد، نحن الذين نعيش في الديموقراطيات الحديثة، نؤمن بمثل هذه التمييزات الاجتماعية الوراثية. وبالفعل، نحن نشجبها بصدق وعلى أسس خلقية، ونعتبرها غير عادلة في أساسها. لقد وصلنا إلى اعتبار المنظومات الطبقية نموذجا للظلم الاجتماعي، فالمبدأ المركزي في أسلوب الحياة الديموقراطي فحواه أنه ليس بين البشر أعلى وأدنى. ولذلك رفضنا الإطار المفاهيمي الكامل الذي يُحكم فيه على أن الناس يمتلكون درجات مختلفة من القيمة الأصلية. فتلك الفكرة لا تتوافق مع مفهومنا للمساواة البشرية المستندة إلى عقيدة أن كل البشر، بمقتضى بشريتهم وحسب، يمتلكون القيمة الأصلية ذاتها (إن الإيمان بحقوق الإنسان العالمية هو أحد الأشكال التي يتجسد فيها مبدأ المساواة).

لكن الأغلبية الواسعة من الناس في الديموقراطيات الحديثة لا يدافعون عن وجهة نظر المساواة عندما يصل الأمر إلى مقارنة الكائنات البشرية مع الأشياء الحية الأخرى. فيعتبر معظم الناس أن نوعنا البشري متفوق على جميع الأنواع الحية الأخرى، وهذا التفوق يتعلق بالقيمة الأصلية وليس

بالجدارة. ربما يوجد بشر فاسدون وفاسقون، بكل ما تعنيه الكلمة، ممن يفتقرون إلى أي جدارة. ولكن، نظرا إلى كونهم بشرا، يُعتقد أنهم ينتمون إلى طبقة من الموجودات أعلى من أي نبات أو حيوان. فإن ولادة المرء في النوع هومو سابيانس يخوله السيادة على ما هو أدنى منه، أي أولئك الذين يولدون في الأنواع الحية الأخرى. يبدو التقارب كبيرا مع فكرة الطبقات الاجتماعية الموروثة. إن ما هو ضمني في هذه النظرة يتمثل في تصور تراتبي للطبيعة يحظى تبعا له الكائن الحي بوضعية متفوقة أو دونية في مجتمع الحياة الأرضي على أساس خلفيته الوراثية. فالمراتب «السفلى» من الحياة تُزدرى، وتعد على نحو مضبوط تماما في خدمة مصالح أولئك الذين ينتمون إلى المرتبة الأعلى، أي البشر. إن القيمة الذاتية التي أضفيناها على سعادة زملائنا من البشر تعكس اعترافنا بوضعيتهم العادلة كمساوين لنا. لكن ليس ثمة قيمة ذاتية تضفى على الخير الخاص للحيوانات الأخرى إلا حين نختار فعل ذلك نتيجة وَلَعنا أو تعاطفنا معهم. وذلك لأن سعادتهم لا تفرض علينا أي مطلب خلقي، ففي هذا الصدد، ثمة اختلاف مطلق في الوضعية الخلقية بيننا وبينهم.

هذه هي بنية المفاهيم والاعتقادات التي يلتزم بها الناس ماداموا يعتبرون البشر متفوقين في قيمتهم الأصلية على الأنواع الحية الأخرى. وأودّ أن أحاجج الآن بأن هذه البنية من المفاهيم والاعتقادات لا أساس لها بتاتا. عندما نقبل المقومات الثلاثة الأولى لوجهة النظر المتمركزة حيويا ونتطلع من منظارها إلى التقاليد الفلسفية الرئيسية التي أسندت تلك البنية نجد أنها في الأساس لاشيء أكثر من تعبير عن تحيّز لاعقلاني لمصلحتنا. فالتقاليد الفلسفية ذاتها إما تستند إلى افتراضات موضع شك حقيقي وإما أنها ـ ببساطة ـ تسلّم جدلا بالمسألة. وسأنظر باختصار في ثلاثة تقاليد رئيسية كي أقيم البيّنة على هذه النقطة. وهذه التقاليد هي الإنسية اليونانية الكلاسيكية، والثنوية الديكارتية، والمفهوم اليهودي ـ المسيحي عن سلسلة الوجود الكبرى.

إن التفوق الأصلي للبشر على الأنواع الحية الأخرى كان ضمنيا في التعريف اليوناني للإنسان كحيوان عاقل. وكانت طبيعتنا الحيوانية توحَّد مع الشهوات «البهيمية» التي تتطلب التنظيم والتقييد من قبل العقل كي يتم



ضبطها (مادام العقل هو الفضيلة النوعية لأولئك الذين يحكمون في الدولة المثلى). لذلك كان يُنظر إلى العقلانية كمفتاح لتفوقنا على الحيوانات. فهي تمكننا من العيش في مستوى عال وتمنحنا النبل والقيمة التي تفتقر إليها المخلوقات الأخرى. هذه الطريقةُ المألوفة في مقارنة البشر مع الأنواع الحية الأخرى متأصلة بعمق في النظرة الفلسفية الغربية. والنقطة التي يجب اعتبارها هنا تتمثل في أن هذه النظرة لا تزودنا فعليا بأي حجة لمصلحة التفوق البشري بل تصرح بالإطار الفكري الذي استخدمه ضمنيا أولئك الذين يعتقدون أن البشر متفوقون أصليا على غير البشر. واليونانيون الذين تبنوا فكرة أن البشر، وبمقتضى قدراتهم العقلية، لهم من القيمة أعظم مما لدى أي كائن غير عقلاني، لم ينظروا سوى إلى مقدرة وحيدة، هي العقلانية، من بين مقدرات كثيرة أخرى. ولكن عندما ننظر إلى العقلانية من خلال العناصر الثلاثة الأولى لوجهة النظر المتمركزة حيويا، نرى أن قيمتها تكمن في أهميتها بالنسبة لحياة البشر. فالمخلوقات الأخرى تبلغ خيرها النوعي الخاص من دون الحاجة إلى العقلانية وغالبا ما تستخدم قدرات يفتقر إليها البشر. لذلك فإن وجهة النظر الإنسانوية للفكر اليوناني الكلاسيكي لا تقدم لنا أساسا حياديا (افتراضا غير قابل للتشكيك) كي نبني عليه سلما من درجات القيمة الأصلية التي تمتلكها الأنواع المختلفة من الأشياء الحية. إن التقليد الثاني الذي يتمحور حول ثنائية النفس والجسد الديكارتية يفشل أيضا في تسويغ دعوى التفوق البشري. فهو يفترض أن التفوق مستمد من كوننا نملك نفوسا بينما الحيوانات ليست كذلك. فهي مجرد آلات ذاتية الحركة تفتقر إلى العنصر الإلهي الذي يجعلنا كائنات روحية. لا أريد الخوض في الانتقادات المعروفة حاليا لهذه النظرة الثنوية، بل فقط أضيف نقطة فحواها أن البشر، وإن كانوا مركبين من نفس غير مادية وغير ممتدة وجسم مادي ممتد، فإن هذا بحد ذاته ليس سببا لاعتبارهم ذوي قيمة أعظم من الموجودات الجسمانية. لماذا يضيف الجوهر النفسي قيمة إلى من يحوزه؟ فما لم يقدم تعليل ميتافيزيقي ما (وأنا من بين كثيرين لا أقبل به انطلاقا من أسس معرفية)، فلا يوجد رابطة منطقية واضحة. عندما نعتبر أن شيئا غير مادي يفكر هو أفضل من شيء مادي لا يفكر، فهذا يصحّ فقط إذا اعتبرنا أن ثمة قيمة

للتفكير، سواء كانت ذاتية أو أداتية. فالتفكير ذو قيمة ذاتية بالنسبة إلى البشر وحدهم لأنهم يثمنونه على أنه غاية بحد ذاته، وكذلك هو ذو قيمة أداتية لهم لأنهم ينتفعون منه.

أما الحيوانات التي لا تتمتع بميزة التفكير لأجل ذاتها وحسب، كما لا تحتاج إليه كي تعيش نمط الحياة الذي تكيفت معه، فإن التفكير لا قيمة له. وحتى لو وسّعنا «التفكير» كي يتضمن كل أشكال الشعور، سيظل ثمة كثير من الأشياء الحية التي تستطيع الاستمرار من دونه، وتحيا ما يُعد حياة خيِّرة بالنسبة إلى نوعها. إن المركزية البشرية المتضمنة في دعوى التفوق البشري تفوح رائحتها من الثنائية الديكارتية.

المصدر الرئيسي الثالث لفكرة التفوق البشري هو المفهوم اليهودي - المسيحي حول سلسلة الوجود الكبرى. فالبشر متفوقون على الحيوانات والنباتات لأن خالقهم قد وهبهم مكانة أعلى في السلسلة. وهذه تبدأ بالله في القمة، ومن ثم الملائكة وهم أدنى من الله لكن أعلى من البشر، ومن ثم البشر الذين يشغلون منزلة وسطى بين الملائكة والبهائم (يتقاسمون طبيعة كليهما). ومن ثم نزولا إلى المستويات الأدنى التي تشغلها الحيوانات غير البشرية والنباتات، وأخيرا الأشياء الجامدة. فالبشر، الذين «جبلوا على صورة الله»، هم متفوقون في الأصل على الحيوانات والنباتات نظرا إلى كونهم أقرب (في طبيعتهم الجوهرية) إلى الله.

وأرى أن المعضلات الميتافيزيقية والمعرفية لهذا التصور عن تراتبية الموجودات لا يمكن تذليلها. ومن دون أن أناقش هذه القضية هنا، أريد الإشارة فحسب إلى أنه إذا لم نكن نرغب في قبول ميتافيزيقيا التقليد اليهودي - المسيحي، فإننا من جديد سوف نظل من دون أسباب مقنعة لتبني دعوى التفوق البشري الأصلي.

لا تترك لنا الاعتبارات الأربعة السابقة (وأخرى مثلها) سوى أساس واحد نجزم وفقه بأن الكائن البشري، بغض النظر عن الجدارة، هو نوع من الموجودات أسمى من أي شيء آخر. ويتمثل هذا الأساس في حقيقة التركيب الوراثي للنوع هومو سابيانس. ولكن من المؤكد أن هذا الأساس اعتباطي ولا عقلاني. فلماذا يكون ترتيب المورثات وفق نموذج معين علامة على قيمة التفوق، خصوصا عندما تؤخذ هذه الحقيقة حول الكائن الحيّ من دون أي

صلة بأي جانب آخر من حياته؟ فربما نشير أيضا إلى تركيب وراثي آخر كأساس لقيمة التفوق. من الواضح أننا نواجه هنا دعوى اعتباطية تماما يمكن تفسيرها فقط بأنها تحيز لا عقلاني لمصلحتنا الخاصة.

لقد توضحت لنا هذه الدعوى وأنها ليست سوى تحيز راسخ الجذور، وذلك عندما تمعنّا في علاقتنا بالأنواع الأخرى في ضوء العناصر الثلاثة الأولى لوجهة النظر المتمركزة حيويا. وعندما نعتبر تلك العناصر مجتمعة فإنها تقدم لنا نظرة إجمالية محددة إلى العالم الطبيعي وإلى مكانة البشر فيه. وإذ نتبنى هذه النظرة نصل إلى فهم الأشياء الحية الأخرى وشروطها البيئية وعلاقاتها الإيكولوجية بطريقة توقظ في داخلنا إحساسا عميقا بالنسب المشترك بيننا وبينهم كأعضاء زملاء في مجتمع الحياة على الأرض. وننظر إلى البشر وغير البشر، على قدم المساواة، كأجزاء متكاملة من كلية واحدة متماسكة جميعُ الأشياء الحية ضمنها مترابطة وظيفيا. وفي نهاية المطاف، عندما يتركز وعينا على الحياة الفردية للنباتات والحيوانات، نرى كلا منها مشاركا لنا في خاصية كوننا مراكز غائية للحياة يسعى كل واحد منها لتحقيق خيره الخاص بطريقته الخاصة الفريدة.

عندما تصبح هذه المنظومة الاعتقادية الإجمالية جزءا من الإطار المفاهيمي الذي ندرك ونتذهن من خلاله العالم، نصل إلى اعتبار أنفسنا حَمَلة لعلاقة خلقية محددة مع أشكال الحياة غير البشرية. ويصبح لدورنا الأخلاقي في الطبيعة مغزى جديد. فنبدأ في النظر إلى الأنواع الحية الأخرى كما ننظر إلى أنفسنا، ونراهم كائنات تمتلك خيرا وتسعى لتحقيقه تماما كما نمتلك خيرا ونسعى لتحقيقه. وبالتالي ننمّي ميلا لرؤية العالم من وجهة نظر خيرهم الخاص وكذلك من وجهة نظر خيرنا الخاص. هكذا، عندما تصبح دعوى التفوق البشري الأصلي على الأنواع الحية الأخرى بلا أساس وواضحة في عقولنا، سوف لن نبقى حياديين فكريا نحو تلك الدعوى وسنرفضها لأنها على تعارض أساسي مع نظرتنا الشاملة إلى العالم. وفي غياب أي أسباب وجيهة من أجل تبنيه، سوف يبدو الجزم بالتفوق البشري، وببساطة، مجرد تعبير عن تحيز لا عقلاني يخدم الذات ويفضّل نوعا حيا متجددا ووحيدا على عدة ملايين من الأنواع الأخرى.

إذن، هنا يكمن مفتاح فهم الكيفية التي يتجذر بها موقف الاحترام في وجهة النظر المتمركزة حيويا إلى الطبيعة. فالرابط الأساسي يتم عبر إنكار التفوق البشري. فعندما نرفض دعوى تفوق البشر، في الجدارة أو في القيمة، على الأشياء الحية الأخرى، نكون مستعدين لتبني موقف الاحترام. وإن إنكار التفوق البشري هو بحد ذاته ناجم عن أخذ منظور الطبيعة في الحسبان، وهو ما تتضمنه العناصر الأساسية الثلاثة الأولى من وجهة النظر المتمركزة حيويا.

يستلزم رفض مفهوم التفوق البشري نقيضه الإيجابي: مبدأ عدم التحيز ضد الأنواع الحية. فمن يقبل هذا المبدأ يعتبر كل الأشياء الحية ذات قيمة أصلية ـ القيمة الأصلية نفسها، بما أنه لم يظهر لنا أن أي نوع حي «أعلى» أو «أدنى» من الآخر. وقد رأينا في البداية أنه بقدر ما يعتقد المرء أن الشيء الحي ذو قيمة أصلية فإنه يعتبره الموضوع الملائم لموقف الاحترام، كما يؤمن بأن هذا هو الموقف الوحيد المناسب أو اللائق كي يتبناه جميع الفاعلين الخلقيين.

يبدو واضحا أن العناصر الثلاثة الأولى من وجهة النظر المتمركزة حيويا ستكون مقبولة لدى أي مفكر عقلاني ذي تكوين علمي و«منفتح» تماما على واقع حياة الكائنات الحية غير البشرية. ودون إنكار خصائصنا البشرية الفارقة، يستطيع هذا المفكر الاعتراف بأن الجوانب الأساسية التي تجعلنا أعضاء في مجتمع الحياة على الأرض، وبأن الشروط البيولوجية الضرورية لتحقيق قيمنا البشرية، هي جميعا مرتبطة على نحو لا ينفصم بمنظومة الطبيعة بأكملها. بالإضافة إلى ذلك، إن تصور الأشياء الحية الفردية كمراكز غائية للحياة يوضح ببساطة كيف أن المفكر ذي التكوين العلمي يصل إلى فهمهم كنتيجة للملاحظات بوصفها مفصّلة والدقيقة المتزايدة. لذلك تقدم وجهة النظر المتمركزة حيويا نفسها بوصفها منظومة مقبولة من المفاهيم والاعتقادات لأي شخص ذي عقل صافٍ وغير متحيز ومتنور فعلا، وطوّر قدرته على وعي الواقع مع الأخذ باعتباره حياة الكائنات الحية الفردية. وهذا، كما أؤكد، سبب مقنع كي نجعل الالتزام الخلقي متضَّمنا في تبني موقف احترام الطبيعة، كما ينبغي أن تكون عليه الحال في أي نظرية للأخلاق البيئية.

الحقوق الخلقية وقضية المطالب المتعارضة

لم أجزم في أي موضع من السرد السابق بأن الحيوانات أو النباتات تمتلك حقوقا خلقية. وهذا الإغفال كان متعمدا. فلا أعتقد أن الفئة المرجعية للمفهوم، أي لمفهوم حامل الحقوق الخلقية، يجب أن تتوسع كي تشمل الأشياء الحية غير البشرية. لكن أسبابي في اتخاذ هذا الموقف تمضي أبعد من مجال هذا البحث الراهن. أعتقد أنني أنجزت كثيرا من الأهداف التي يرغب في إنجازها أولئك الذين ينسبون إلى الحيوانات والنباتات حقوقا، وأكثر من ذلك، ليس ثمة مبرر، وفق نظريتي، لئلا تحظى النباتات والحيوانات وجماعات الأنواع الحية ومجتمع الحياة بحقوق قانونية. ويمكن تأويل مسألة منحهم حماية قانونية بأنها إضفاء الأهلية القانونية على حمايتهم وهذا، في الواقع، سيكون وسيلة في المجتمع الذي أقرّ أخلاقيات احترام الطبيعة كي يمنحهم اعترافا عموميا بقيمتهم الأصلية.

تبقى مشكلة المطالب المتعارضة، وذلك حتى عندما لا نعتبر النباتات والحيوانات البرية حاملة لحقوق خلقية. فعندما نقبل وجهة النظر المتمركزة حيويا كموقف خلقي أساسي، كيف نحل النزاعات التي تنشأ عن التعارض بين احترامنا للأشخاص في ميدان الأخلاق البشرية، واحترامنا للطبيعة في ميدان الأخلاق البيئية؟ هذه هي المسألة التي لا نستطيع معالجتها بما يكفي هنا (*). فقد كان غرضي الرئيسي من هذا البحث تأسيس نقطة انطلاق نستطيع البدء منها بالعمل نحو حل المشكلة. لقد أوضحت أننا لا نستطيع البدء بافتراض مسبق أولي ينطلق من مصالح نوعنا الحي الخاصة. وبالتالي، باستطاعتنا كفاعلين خلقيين أن نضع حدودا على التزايد السكاني البشري وعلى التقانة انطلاقا من نية متعمدة في التشارك مع الأنواع الحية الأخرى في غلال كوكبنا الأرض. وحتى لو حققنا هذا التشارك بطريقة تقريبية فإن ذلك لا يلغي التزامنا الخلقي الأعمق.



(*) بعض المقالات الأخرى في الكتاب تبحث في هذه المشكلة [المترجم].

6

تحرير الحيوان والأخلاق البيئية زواج باطل.. طلاق سريع (*)

مارك ساغوف

«إنني لا أنكر كون الكائنات البشرية قاسية مع الحيوانات، وأنهم يجب ألا يكونوا هكذا. وأن هذه القسوة ينبغي أن تتوقف، وأن المواعظ حول هذا الفعل ملائمة وضرورية. إنني أنكر وحسب أن يكون لهذه المواعظ أي صلة بالمذهب البيئي، أو أن تقدم أي أساس للأخلاق البيئية»

مارك ساغوف

(١)

كتب ألدو ليوبولد في مؤلَّفه A Sand County Almanac «إن أخلاق الأرض، وبكل بساطة، توسع حدود المجتمع كي يتضمن التربة والمياه والنباتات والحيوانات أو، إجمالا، الأرض» [١]. فأي نوع من المجتمعات هذا الذي يشير إليه ليوبولد؟ لعله يعني مجتمعا خلقيا، على شاكلة مجموعة من الأفراد الذين يحترم كل منهم حق الآخر في معاملة على قدم المساواة أو ينظر كلّ منهم إلى مصالح الآخر باحترام واهتمام متساويين. وربما يعني أيضا مجتمعا إيكولوجيا، أي، مجتمعا يترابط بإحكام بواسطة العلاقات البيولوجية في شبكات متواكلة أو منظومات للحياة [٢].

(*) ظهرت المقالة للمرة الأولى في مجلة Law Journal, Vol. 22, No. 2, 297 .307 ويعاد طبعها بإذن.

دعونا نفترض، للحظة، أن لدى ليوبولد مجتمعا خلقيا في ذهنه؛ وأنه سوف يوسع حدودنا الخلقية كي لا تشمل الكائنات البشرية فحسب، بل أيضا التربة والمياه والنباتات والحيوانات. إن نظرة ليوبولد قد لا تختلف حينها من حيث المبدأ عن نظرة كريستوفر ستون الذي اقترح منح الحيوانات، وحتى النباتات، منزلة قانونية، بحيث يمكن تمثيل مصالحها في المحاكم (٣). يرى ستون أن توسيع وعينا الخلقي بهذه الطريقة جزء من التقدم التاريخي الذي اعترفت مجتمعات في سياقه بالمساواتية لجماعات من الناس المضطهدين، ونخص بالذكر السود والنساء والأطفال (٤). لقد عبر لورانس تريب ببلاغة عن النقطة ذاتها:

> ما ينبغي الاعتراف به على نحو حاسم هو أن القدرة البشرية على التعاطف والتواحد ليست جامدة؛ فالسيرورة ذاتها من الاعتراف بحقوق تلك الفقاريات العليا التي نستطيع الآن التعاطف معها يمكن أن تعبد الطريق من أجل توسيعات إضافية، بينما نتحرك صعودا في لولب التطور الخلقي. فليست حركات تحرير البشر فقط ـ بمن فيها أولا السود، ثم النساء، ثم الأطفال حاليا ـ ما يتقدم في موجات من الوعي المتزايد (٥).

وربما يكون بيتر سينغر قد أكد، أكثر من أي كاتب آخر، على الشبه بين حركات التحرير البشرية (مثلا: إلغاء الرق ومناهضة التعذيب) و«تحرير الحيوان» أو «توسيع آفاقنا الخلقية» كي نشمل أعضاء في أنواع حية أخرى في «المبدأ الأساسي للمساواة» (٦). لكن سينغر يختلف مع ستون وتريب في ناحيتين. الأولى إذ يحاجج بأن قدرة الحيوانات على معاناة الألم أو الاستمتاع باللذة أو السعادة تلقي على كاهل البشر إلزامات خلقية لا تتطلب إسنادا من مذهب في الحقوق. ومفاد الثانية أنه بينما يريد ستون التحدث عن مصلحة مرجه الأخضر في الارتواء (٧)، يحاجج سينغر بأنه «فقط الكائن ذو الخبرات الذاتية، من قبيل خبرة اللذة أو خبرة الألم، يمكن أن يكون له مصالح بالمعنى الكامل للمصطلح» (٨). فقد يقال، كما يشرح سينغر، إن للشجرة «مصلحة» في الارتواء، لكن كل ما يعنيه ذلك هو أنها تحتاج إلى الماء كي تنمو، كما ينبغي، على غرار ما تحتاج السيارة إلى النفط كي تعمل كما ينبغي (٩). لذلك، لا يشمِّل سينغر الصخور أو الأشجار أو البحيرات أو الأنهار أو الجبال في المجتمع الخلقي أو في مجتمع الكائنات المتساوية خلقيا.

وبالتالي فإن أطروحة سينغر لا تعني بالضرورة أن الحيوانات تمتلك حقوقا ينبغي علينا احترامها. بل يحاجج، بدلا من ذلك، بأنها تمتلك منافع يجب التعامل معها على أساس مساو لمنافع الكائنات البشرية. أما إذا كان تريب وستون يحاججان على نحو أضعف أو مغاير، فذلك يعتمد على الحقوق التي يعتقدان أن الحيوانات والأشياء الطبيعية الأخرى تمتلكها. لعلهما يعتقدان أن كل الحيوانات تمتلك الحق في أن تعامل بالتساوي، وفي الواقع، إنهما قد يتفقان مع سينغر على أن مصالح كل الحيوانات يجب أن تحظى باحترام واهتمام متساويين. ومن جهة أخرى، إن تريب وستون أو كليهما معا قد يعتقدان أن الحيوانات تمتلك الحق في أن تحيا فقط، أو أن تحظى بتلك الحقوق الأساسية والدنيا التي من دونها لا يمكن تصور أن تتمتع بأي حق آخر (١٠). سوف أفترض، هذه اللحظة، أن تريب وستون يوافقان على أن الحيوانات تمتلك حقوقا أساسية، مثلا، الحق في أن تعيش أو أن لا تُقتل من أجل لحمها. وسوف أنظر لاحقا في إمكان أن يحمي القانون البيئي حقوق الحيوانات دون أن يحسِّن بالضرورة عافيتها أو يحمي حياتها.

إن الإلزامات الخلقية نحو الحيوانات، أو نحو عافيتها أو حقوقها، قد تنشأ وفق أحد طريقين. أولا، قد تتأسس الواجبات إزاء الحيوانات غير البشرية على مبدأ أن القسوة تجاه الحيوانات مذمومة، وهو المبدأ الذي لا ينكره أحد. إن صحافيي الفضائح (ونشكر الله على عملهم) الذين يصفون الأشياء المرعبة التي تحدث غالبا في المختبرات والمزارع، قد لجأوا على نحو مناسب تماما إلى قناعة وبصيرة مفادها أن الناس لن يلحقوا ألما غير ضروري بالحيوانات إن لم يكن لأجل الربح خصوصا. عندما تنقل برامج التلفزيون الوثائقية ومقالات الصحف الأساليب الرهيبة التي غالبا ما تعامل الحيوانات الداجنة بها، فإن الرد يكون، بل ويجب أن يكون، الاشمئزاز الخلقي. هذا الغضب يتوجه صوب المسؤولية البشرية عن القسوة الجائرة غير الضرورية التي تلحقها الكائنات البشرية بالحيوانات الداجنة. وليس مجرد الألم، بل أسلوب التسبب به أيضا، ذلك الذي يسوغ الحنق الخلقي.

لكن، ربما يتم بدلا من ذلك إسناد الإلزامات الخلقية إلى رأي أقوى فحواه أن الكائنات البشرية ملزمة بمنع وتخفيف معاناة الحيوانات مهما يكن سببها. والآن، وبقدر ما تقيم حركة مساواة الحيوان أو تحرير الحيوان دعوى مهمة فلسفيا، فإنها تلح على الأطروحة الأقوى التي مفادها أن ثمة إلزاما بتلبية مصالح، أو على الأقل، بحماية حياة كل الحيوانات التي تعاني أو تقتل، سواء في المزرعة أو في البرية. على سبيل المثال، لا يتوقف سينغر عند الرأي المبتذل الباطل ومفاده أنه يجب على الكائنات البشرية ألا تكون قاسية إزاء الحيوانات. كلا؛ بل يحاجج في الأطروحة الخلافية التي فحواها أن على المجتمع إلزاما بمنع قتل الحيوانات وحتى بتخفيف معاناتها كلما، وبقدر ما، استطاع، وفقا لكلفة معقولة بالنسبة إليه.

(٢)

لقد بدأت مفترضا أن ألدو ليوبولد نظر إلى مجتمع الطبيعة كمجتمع خلقي ـ مجتمع على أعضائه من الكائنات البشرية إلزامات حيال كل الحيوانات الأخرى بتقليل آلامها. ولعلّي أوحيت أن ليوبولد، على غرار سينغر، قد يكون ملتزما بفكرة أن البيئة الطبيعية ينبغي صونها وحمايتها فقط بقدر ما، ولأنّ، حمايتها تحقق حاجات أو تعزز عافية الحيوانات الفردية وربما الأشياء الحية الأخرى. لكنني أعتقد وبصراحة أن هذه ليست نظرة ليوبولد. فمن الجلي أن مبدأ الانتخاب الطبيعي ليس مبدأ خيريا؛ إن علاقة المفترس ـ الفريسة لا تقوم على التعاطف الخلقي. والطبيعة تقيّد بلا رحمة أعداد الحيوانات بممارسة العنف فعليا على كل فرد قبل أن يصل إلى النضج؛ فهذه الشروط تتعلق بمساواة الحيوان فقط بالمعنى السالب. ومع ذلك فإن هذه هي بالضبط العلاقات الإيكولوجية التي يعجب بها ليوبولد؛ إنها الشروط التي يجب عليه ألا يتدخل فيها، بل أن يحميها. والبادي أن ليوبولد لا يعتقد أن المنظومة البيئية يجب أن تكون منظومة خلقية مساواتية، كي تستحق الحب والإعجاب. فللمنظومة البيئية جمالها وأصالتها مما يقتضي الاحترام ـ لكن، وبوضوح، ليس على أسس خيريّة.

يصف ج. بايرد كاليكوت، في مقالة مُقنِعة، عددا من الاختلافات بين أفكار كل من ليوبولد وسينغر ـ وهي اختلافات توحي بأن الأخلاق البيئية عند ليوبولد والمذهب النفعي الإنساني عند سينغر يسيران في اتجاهين متعاكسين. أولا، بينما يتأسف سينغر وآخرون من مناصري تحرير الحيوان على معاناة الحيوانات المنزلية المدللة، فإن «ليوبولد يبدي موقفا يمكن وحسب وصفه باللامبالاة» [11]. ثانيا، في حين يعبر ليوبولد عن اهتمام ملحّ باختفاء الأنواع الحية، فإن سينغر، بالانسجام مع مقدماته، يهتم بعافية الحيوانات الفردية دون اعتبار خاص لوضعهم كأنواع مهددة. ثالثا، إن صون البرية، تبعا لرأي ليوبولد، يتيح «في صيغة رياضة وسيلة لاستمرار المهارات الفطرية والأكثر قوة...» [12]. والصيد هو ما في ذهنه. وقد أقر ليوبولد أنه نظرا لموت المفترسات العليا فقد يؤدي الصيادون وظيفة إيكولوجية مهمة. وكان هو نفسه صيادا متحمسا وقد كتب بلا خجل عن مآثره في مطاردة الطرائد. ويعلق كاليكوت باشمئزاز، ذاكرا أن كلمة «طريدة» كما تطبق على الحيوانات، تبدو مكافئة خلقيا للإشارة إلى المرأة الشابة المغرية جنسيا بأنها «قطعة» أو إلى الرجل الأسود الشاب بأنه «فحل» - هذا إذا نظرنا إلى حقوق الحيوان على غرار حقوق النساء وحقوق الأعراق التي استعبدت سابقا [13].

يعبر سينغر عن ازدرائه وبغضه لما يدعوه منظمات «البيئيين» على شاكلة نادي سييرا وصندوق الحياة البرية التي تدعم على نحو فعال الصيد أو ترفض معارضته. أستطيع أن أقدّر مقت سينغر للصيد، ولكن لماذا يضع كلمة «البيئيين» بين مزدوجين مفزعين عندما يشير إلى منظمات من قبل نادي سييرا؟ فالمنظمات البيئية والحفاظية اهتمت تقليديا بالقضايا الإيكولوجية وليس الخيرية. ولم يصطنعوا أي ذرائع للعمل لمصلحة الحيوانات الفردية، بل سعوا من أجل حفظ تنوع وتكامل وجمال وأصالة البيئة الطبيعية. فهذه الأهداف إيكولوجية وليست من قبيل الصدقة. وبالتالي فإن أهدافهم تنسجم بالكامل مع عمل الصيادين المرخَّصين الذين يطلقون النار على الحيوانات التي تزيد أعداد عشائرها على قدرة تحمل موائلها. ربما يكون الصيد غير خلقي؛ فإذا كان كذلك، فإن المذهب البيئي ينسجم مع مهنة غير خلقية، لكنه يبقى المذهب البيئي من دون مزدوجين. إن السياسات التي يوصي بها البيئيون

تتشكل استنادا إلى مفاهيم بيولوجيا العشائر وليس إلى مفاهيم مساواة الحيوانات. فليست جمعية منع القسوة حيال الحيوانات SPCA من يضع برنامج عمل نادي سييرا.

ولا أقصد بأي حال دعم مهنة الصيد؛ كما أنني لا أدافع الآن عن المذهب البيئي. بل أريد وحسب، الإشارة إلى أن مجموعات من قبيل نادي سييرا، وجمعية البرية، وصندوق الحياة البرية العالمي لا تفشل في مهمتها إذ تكرس نفسها لقضايا أخرى غير سعادة وعافية المخلوقات الفردية؛ فتلك لم تكن مهمتهم أبدا. إن هذه المنظمات، التي تشجع حب واحترام وظائفية المنظومات البيئية الطبيعية تختلف أيديولوجيًّا عن المنظمات التي تجعل معاناة الحيوانات همّها الرئيسي - مجموعات على شاكلة صندوق الحيوانات أو معهد حماية الحيوان وأصدقاء الحيوانات والرابطة الأمريكية للشفقة، وجماعات متنوعة أخرى تكرّس نفسها لقضية واحدة، من قبيل أصدقاء ثعلب الماء والمدافعين عن القندس وأصدقاء دودة الأرض والعدالة العالمية للضفادع (١٤).

طرح د. ج. ريتشي في العام ١٩١٦ معضلة أمام أولئك الذين يحاجون بأن الحيوانات تمتلك حقوقا أو أن علينا إلزامات نحوها تنشأ ببساطة عن قدرتهم على المعاناة. فإذا كانت معاناة الحيوانات تلقي بإلزامات على البشر من أجل تخفيفها، أفليس ثمة إلزام بمنع قطة من قتل فأر على غرار منع الصياد من قتل الأيّل؟ ألا ينبغي علينا الدفاع عن حقوق الفريسة المضطهدة تجاه ما هو أقوى منها؟ هكذا يسأل ريتشي. «أم أن إعلاننا عن حقوق كل دابة في الأرض يبقى مجرد صيغة رياء لإرضاء محبي الكلاب الصغيرة المدللة؟» (١٥).

إذا أرادت حركة تحرير الحيوان أو حركة مساواة الحيوان عدم الانحدار إلى مرتبة «صيغة رياء لإرضاء محبيّ الكلاب الصغيرة المدللة»، فيجب عليها الإلحاح، كما يفعل سينغر، على أن الإلزامات الخلقية إزاء الحيوانات مسوَّغة، أولا، لأنها تتوجع، وثانيا، لأن البشر قادرون على تخفيف ذلك الوجع. وينبغي على مناصري تحرير الحيوان مطالبة المجتمع خلقيا بتخفيف معاناة الحيوان كيفما يستطيع وبأقل كلفة ممكنة، سواء في خُم (مأوى) الدجاج أم في البرية. عدا ذلك تصبح أطروحة تحرير الحيوان بمستوى أي ملاحظة ساذجة يتعلمها المرء عندما يتعلم كيف يربط خيوط حذائه: يجب على الناس ألاّ يقسوا على

الحيوانات. إنني لا أنكر كون الكائنات البشرية قاسية مع الحيوانات، وأنهم يجب ألا يكونوا هكذا، وأن هذه القسوة ينبغي أن تتوقف، وأن المواعظ حول هذا الفعل ملائمة وضرورية. إنني أنكر وحسب أن يكون لهذه المواعظ أي صلة بالمذهب البيئي، أو أن تقدم أي أساس للأخلاق البيئية.

(٢)

يصف هنري شو، في مناقشة لحقوق الكائنات البشرية، حقّين أساسيين بمعنى أن «التمتع بهما ضروري من أجل التمتع بالحقوق الأخرى كلِّها»[١٦]. ثمة الحق في السلامة الجسدية والحق في الحد الأدنى من الرزق. وهذه حقوق إيجابية الطابع وليست سلبية وحسب. وبتعبير آخر، تفرض هذه الحقوق على الحكومة توفير السلامة والرزق وليس مجرد الإحجام عن التعدي على السلامة وإنكار الرزق. كما تفرض هذه الحقوق على المجتمع، حيثما أمكن، إنقاذ الأفراد من المجاعة؛ وهذا أكثر من مجرد الإلزام السلبي الطابع بعدم التسبب في المجاعة. فإذا كان للناس حقوق أساسية ـ وليس لدي ريب في ذلك ـ فعلى المجتمع عندها إلزام إيجابي الطابع بالإيفاء بتلك الحقوق. فلا يكفي المجتمع، ببساطة، أن يحجم عن انتهاكها.

هذا، بلا ريب، يصدق على الحقوق الأساسية للحيوانات أيضا، إذا كان لنا أن نعطي مفهوم «الحق» المعنى ذاته بالنسبة إلى البشر والحيوانات. فمثلا، أن نجيز قتل الحيوانات لأجل الطعام أو نسمح بموتها من المرض أو الجوع في حين يكون في مقدورنا منع ذلك، لا يبدو أنه يجعل مصالح الحيوانات معادلة لمصالح الكائنات البشرية. وأن نتحدث عن حقوق الحيوانات، وعن معاملتهم بالتساوي وعن تحريرهم، ومن ثم في الوقت عينه ندعهم بلا ضرورة يهلكون بأكثر الأساليب إيلاما وترويعا، ليس إظهارا للإنسانية بل للنفاق في أقصى حدوده.

فأين يجب أن يركز المجتمع جهوده كي يوفر العافية الأساسية ـ السلامة والرزق ـ للحيوانات؟ بكل وضوح، حين تكون الحيوانات أكثر افتقارا لهذه السلامة، وحين تكون حقوقها وحاجاتها ومصالحها الأساسية أكثر إعاقة، وحين تكون معاناتها أكثر شدة. واحسرتاه، إن موضع كل ذلك هو الطبيعة.

فمنذ داروين، أصبحنا على وعي بأن بضعة أحياء تنجو وتصل إلى النضج الجنسي؛ بينما يفنى معظمها بسرعة في الصراع من أجل البقاء. لنعتبر المقطع التالي نصا قاسيا، لكنه معقول، من الحقائق:

> تتكاثر كل الأنواع الحية بطريقة مفرطة تتجاوز قدرة تحمل مباءتها niche. ففي حياتها، قد يكون للأسود ٢٠ شبلا؛ والحمام ١٥٠ فرخا؛ والفأر ١٠٠٠ من صغاره؛ والسلمون ٢٠ ألفا والتونا أو سمك القد مليون أو أكثر من الصغار؛ وشجرة الدردار بضعة ملايين من البذور؛ والمحارة ربما مائة مليون من البيوض. فإذا افترض المرء أن عدد أفراد عشيرة كل واحد من هذه الأنواع الحية يكون من جيل إلى جيل متساويا تقريبا، عندها وفي المتوسط سوف ينجو واحد فقط من الذرية كي يحل محل كل والد. وجميع الآلاف والملايين الأخرى سوف تموت، بطريقة أو بأخرى [١٧].

إن الطرق التي تموت بها الحيوانات في الطبيعة عنيفة على نحو نموذجي: الافتراس، الجوع، المرض، التطفل، البرد. ولا يفهم الحيوان الميّت في البرية المحيط الشاسع من الشقاء الذي ولد هو وملايين الحيوانات الأخرى فقط كي يغرقوا فيه. فلو فهم الحيوان البري شروط ولادته، فما عساه يفكّر؟ لعلّه يفضل، على نحو معقول، أن يُربّى في مزرعة حيث فرص البقاء على قيد الحياة لمدة عام أو يزيد ستكون جيدة، ويهرب بالتالي من البرية حيث هذه الفرص ضئيلة. وثمة أحد طريقين: سوف يؤكل أو يموت لتقدمه في السن. إن طريقه من الولادة إلى الذبح غالبا ما يكون أطول وأقلّ ألما في الحظيرة مما في الأدغال. ينبغي إجراء المقارنات، مهما تكن حزينة، كي نتعرف أين تكمن الفرصة الكبرى لمنع أو تخفيف المعاناة. إن شقاء الحيوانات في الطبيعة ـ وهو ما يستطيع البشر التخفيف كثيرا منه ـ يجعل كل لون آخر من المعاناة باهتا بالمقارنة معه. إن أمّنا الطبيعة قاسية جدا على أطفالها لدرجة أن أعتى القساة يبدو بالمقارنة معها مثل قدّيس.

فما هو النهج العملي الذي يجب أن يتبناه المجتمع عندما يصعد على لولب التطور عاليا بما يكفي ليقرّ بالإلزام الواقع عليه إزاء تقدير الحقوق الأساسية للحيوانات على غرار مساوٍ لحقوق الكائنات البشرية؟ ولا أدري كيف يقترح مناصرو تحرير الحيوان، مثل سينغر، تخفيف معاناة الحيوان في الطبيعة (حيث يحدث معظم هذه المعاناة)، لكن ثمة أساليب كثيرة للقيام

بذلك بكلفة قليلة. لقد اقترح سينغر، فيما يتعلق بالسيطرة على الأوبئة، أن تغذّى الحيوانات بكيماويات مانعة للحمل بدلا من السموم (١٨). وربما لا يعجز العلم عن محاولة تطبيق برنامج واسع النطاق للعناية بمنع الحمل عند الحيوانات في الطبيعة بما يؤدي إلى أن تقع قلة منها وحسب ضحية موت مبكر مروّع. فالحكومة تنفق مئات ملايين الدولارات على تخزين ملايين الأطنان من الحبوب. فلماذا لا تعرض هذا الطعام، المخلوط بموانع الحمل، كي تتغذى المخلوقات البرية عليه؟ عندها، قد تلبي المزارع التي تنتج بغزارة لأجل الحاجات البشرية حاجات الحيوانات أيضا. وقد يأتي اليوم الذي تتوافر فيه أيضا للحيوانات برامج التأهيل التي تشمل حاليا الكائنات البشرية فقط.

وقد يقترح أحدهم، على استحياء، تحويل المساحات البرية الوطنية، خصوصا المتنزهات الوطنية، إلى مزارع لكي تحلّ محلّ المساحات البرية الضارية بيئات مُدارة أكثر شفقة. فقد يتم تبني الأيّل الجائع في الأدغال على غرار الحيوانات المنزلية المدلّلة. وقد يقدم الطعام لها في مؤسسات لتربيتها؛ والحيوانات التي جابت البراري بشقاء ربما، بدلا من ذلك، تسمن من كثرة الطعام. أمّا الطيور التي تقتل الآن ديدان الأرض فقد تذهب بدلا من ذلك إلى بيوت مخصصة لها مليئة بالطعام، وبضمنه فول الصويا الغني بالبروتين الذي يبدو شكلا ورائحة كالديدان. وكي نقِي البهائم غائلة البرد يمكن أن ندفّئ أوكارها، أو نقدم الأغطية لكل حيوان سوف يتجمد إذا لم نساعده. إن قائمة الإلزامات طويلة، ولكن لذلك السبب فهي أكثر، وليس أقل، قسرا. إن معافاة جميع الحيوانات هي في متناول أيدي البشر. ويجب على المجتمع أن يعنى لا بحاجات الحيوانات الداجنة فحسب لأنها من صنف مفضل، بل وبحاجات جميع الحيوانات خصوصا تلك التي من دون مساعدتنا ستموت ببؤس في البرية.

والآن، سواء كنتَ تعتقد أن هذه الخطبة الرنانة هي اختزال لموقف سينغر، وبالتالي تتوافق من حيث المبدأ مع ريتشي، أو كنتَ تفكرّ بأنه يجب الأخذ بها جديا كمثال؛ كل ذلك لا يعنيني. فما أريده وحسب، هو الإشارة إلى أن على البيئي أن يعتبر ما قلته اختزالا، أما نصير تحرير الحيوان فيجب أن ينظر إليه كإعلان عن موقف جدّي، على الأقل إن كان هذا

النصير يشترك مع سينغر في التزامه بالمذهب النفعي. لا يمكن للبيئيين أن يكونوا أنصارا لتحرير الحيوان. ولا يمكن لأنصار تحرير الحيوان أن يكونوا بيئيين. إن البيئي يضحّي بحياة المخلوقات الفردية من أجل صون أصالة وتكامل وتعقيد المنظومات البيئية. أما نصير تحرير الحيوان ـ إذا ما اعتبر تقليل الشقاء هدفا جديا ـ فلابد أنه يرغب من حيث المبدأ بأن يضحّي بأصالة وتكامل وتعقيد المنظومات البيئية من أجل حماية حقوق، أو الدفاع عن حياة، الحيوانات.

(٤)

ربما يجيب المدافع عن حقوق الحيوانات بأن حجتي تنطبق فقط على شخص مثل سينغر الذي يلتزم بشدّة بأخلاق نفعية. لكن أولئك الذين يؤكدون على حقوق الحيوانات لا يحتاجون إلى المحاجة بأن على المجتمع أن يُدخل مصالح الحيوانات على نحو مُنصف في حساب السعادة الذي تستند إليه السياسة. فمثلا، يلجأ لورانس تريب إلى حقوق الحيوانات لا لكي يوسّع فئة الرغبات التي يجب تضمينها في الحساب الذي يجريه بنتام بل «لينتقل إلى ما بعد الرغبات»، وبالتالي ليؤكد على الواجبات «المستقلّة بشكل مطلق عن مفهوم تحقيق ـ الرغبة» [١٩]. يكتب تريب:

> إن اللجوء إلى «الحقوق» بدلا من «الرغبات»، هو على الرغم من كل شيء إقرار بإمكانية مفادها أن أفعال «تعظيم الرغبة»، أو «تعظيم المنفعة» لن تكون واردة في حالات معينة باعتبارها غير منسجمة مع بنية الإلزامات المتفق عليها. إن فكر كانط، وليس بنتام، ذلك الذي يقترح الخطوة الأولى نحو جعلنا «أشخاصا مختلفين عن المتلاعبين والمستعبِدين ممن يتهددنا خطر أن نتحول إليهم» [٢٠].

من الصعب إدراك كيف أن اللجوء إلى الحقوق يساعد المجتمع على «الانتقال إلى ما بعد الرغبات» أو على توكيد الواجبات «المستقلة بشكل مطلق عن مفهوم تحقيق ـ الرغبة». فمعظم الكتاب في التقليد الكانطي يحللون الحقوق بما هي مطالبات بشيء ما يكون للمُطالب مصلحة فيه [٢١]. لذلك فإن منظِّري الحقوق يعارضون المذهب النفعي لا لكي يذهبوا إلى ما بعد

الرغبات بل لاعتقادهم أن بعض الرغبات أو المصالح «تتفوق» خلقيا على رغبات ومصالح أخرى [٢٢]. فالقول إن للناس الأبرياء حقا في ألا يشنقوا من أجل جرائم لم يرتكبوها، حتى عندما يخدم شنقهم الصالح العام، يعادل القول الذي مفاده أن مصلحة الناس الأبرياء في ألا يشنقوا يجب أن تفوق في الأهمية المصلحة العامة في منع الجريمة. وبالتالي، إن الأخذ بالحقوق جديا، هو ببساطة اعتبارٌ لبعض المصالح، أو للمصلحة العامة، على نحو أكثر جدية من مصالح أخرى، وذلك لمبررات خلقية. ببساطة، إن اللجوء إلى الحقوق ما هو إلاّ تنويع على المذهب النفعي لأنه يقبل الإطار العام للمصالح، لكنه يفترض مسبقا أن ثمة مصالح معينة يجب ألا تساق ضد أخرى [٢٣].

المشكلة الثانية في ردّ تريب تكلّف أكثر من الأولى. إن الأفراد فقط قد يمتلكون حقوقا، لكن البيئيين يفكرون بحماية المجموعات والمنظومات والمجتمعات. لننظر في ملاحظة ألدو ليوبولد التي كثيرا ما يتم اقتباسها: «يكون الشيء صائبا عندما يميل إلى صون تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي. ويكون خاطئا عندما يميل خلافا لذلك» [٢٤]. إن الالتزام بصون «تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي»، أيّا يكن معنى هذه الكلمات، لا يفرض أي واجبات مهما تكن إزاء الحيوانات الفردية في المجتمع الحيوي، ما عدا الحالة الاستثنائية التي يكون فيها أحد الأفراد مهما لوظائفية المجتمع. ففي أغلب الأحوال تكون الحيوانات الفردية قابلة للاستهلاك تماما، في حين أن البيئي يُعنى فقط بحفظ الجماعة. وبالتالي فإن الإلزام الخلقي الذي يصفه ليوبولد لا يستند إلى، ولا يُشتق من، حقوق الأفراد. ولذلك لا أساس له في الحقوق إطلاقا [٢٥].

لننظر في مثل آخر: حماية الأنواع الحية المهددة [٢٦]. يمكن القول إن الحوت الفرد يملك حقوقا، أما النوع فليس كذلك؛ فلا يمتلك أحد الحيتان الحقوق فجأة عندما يغدو نوعه مهددا [٢٧]. كلا؛ إن الإلزام الخلقي بصون النوع ليس إلزاما إزاء المخلوقات الفردية. وبالتالي فلا يمكن أن يكون إلزاما يستند إلى الحقوق. ولا يعني هذا أنه لا يوجد إلزام خلقي يتعلق بالأنواع الحية المهددة، حيوانات أو بيئة. بل يعني وحسب أن الإلزامات الخلقية إزاء الطبيعة لا يمكن إلقاء الضوء عليها أو شرحها - بل لا يمكن للمرء أن يخطو خطوة أولى نحو ذلك - باللجوء إلى حقوق الحيوانات والأشياء الطبيعية الأخرى.

(٥)

في «تقديمه» لكتاب Should Trees Have Standing? يقترح غاريت هاردينغ أن مقالة ستون تجيب على نداء ليوبولد من أجل «أخلاق جديدة لحماية الأرض والمرافق الطبيعية الأخرى...»(٢٨). لكن، وكما أشار أحد المراجعين من النقاد:

> إن ستون نفسه لا يشير أبدا إلى ليوبولد. وذلك لسبب مقنع: فهو يصدر عن موقع مختلف واقتراحه بمنح حقوق للأشياء الطبيعية لم يصدر عن حساسية إيكولوجية بل عن توسيع لفلسفة الحركة الإنسانية (٢٩).

إن أخلاق الشفقة ـ أي ليس تقدير الطبيعة بل تقدير عافية الحيوانات ـ لن تساعدنا على فهم أو تسويغ أخلاق بيئية، ولن تقدم لنا الأسس الضرورية أو الصحيحة من أجل قانون بيئي.



7

أخلاق الأرض (*)

ألدو ليوبولد

عندما رجع أوديسيوس، شبيه الإله، من حروبه في طروادة، شنق بحبل واحد (دستة) من الفتيات ـ العبدات خاصته اللواتي ارتاب في سلوكهن إبّان غيابه.

لم يطرح الشنق أي تساؤل حول موافقته لآداب المجتمع. فالفتيات كنّ مملوكات. والتصرف في الملكية كان آنذاك، كما الآن، قضية نفعية وليس قضية حق وباطل.

لم يكن أوديسيوس الإغريقي مفتقرا إلى مفاهيم الحق والباطل: لننظر في إخلاص زوجته طوال تلك السنوات قبل أن تخترق سفنه المكلّلة بالسواد البحار الداكنة الخمرية عائدة إلى الوطن أخيرا. إن البنية الأخلاقية لتلك الأيام تشمل الزوجات لكنها لم تكن قد توسّعت لتشمل الرقيق البشري. وخلال ثلاثة

«إن أخلاق الأرض تغير دور الإنسان العاقل من مستعمرٍ لمجتمع الأرض إلى عضو عادي ومواطن فيه. إنها تقتضي منه احترام الأعضاء ـ الزملاء له، وأيضا احترام المجتمع بحد ذاته»

ألدو ليوبولد

(*) المقالة مقتبسة من كتاب ألدو ليوبولد A Sand County Almanac: And Sketches Her and There, copyright 1949, 1977 by Oxford University Press, Inc.



آلاف سنة انقضت منذئذ، امتدت المعايير الأخلاقية إلى مجالات كثيرة من السلوك مع تقلص موازٍ في أولئك الذين يُحكم عليهم من وجهة نظر نفعية وحسب.

التسلسل الأخلاقي

هذا التوسّع للأخلاق، وقد بحثه حتى الآن الفلاسفة فقط، هو من الناحية الفعلية تقدم في مسار التطور الإيكولوجي. ويمكن وصف النتائج بمصطلحات إيكولوجية إضافة إلى الفلسفية. فالأخلاق، من الناحية الإيكولوجية، هي قيد على حرية الفعل في الصراع من أجل البقاء. أما فلسفيا فالأخلاق هي مفاضلة بين السلوك الاجتماعي والسلوك المضاد للمجتمع. ثمة، إذن، تعريفان لشيء واحد. ولهذا الشيء جذره في ميل الجماعات والأفراد المتواكلين إلى تطوير صيغ من التعاون يدعوها الإيكولوجي تكافلات. والسياسة والاقتصاد تكافلات متطورة استبدل فيها، جزئيا، بالتنافس الحر للجميع في الأصل، آليات تعاونية ذات فحوى أخلاقي.

وقد تزايد تعقيد الآليات التعاونية مع الكثافة السكانية وفعالية الأدوات. فمثلا، كان تحديد الاستعمالات المضادة للمجتمع للعصي والحجارة في أيام الحيوانات أشباه الفيلة أبسط من تحديد ذلك بالنسبة إلى الرصاصات ولوحات الإعلان في عصر المحركات.

لقد تعاملت الأخلاق الأولى مع العلاقة بين الأفراد؛ والوصايا العشر مثال على ذلك. وتعاملت الإضافات اللاحقة مع العلاقة بين الفرد والمجتمع. فالقاعدة الذهبية تسعى إلى التكامل بين الفرد والمجتمع؛ والديموقراطية تسعى إلى التكامل بين التنظيم الاجتماعي والفرد.

لكن، ليس ثمة بعدُ أخلاق تتعامل مع علاقة الإنسان بالأرض والحيوانات والنباتات التي تنمو عليها. فالأرض، مثل الفتيات ـ العبدات لأوديسيوس، لاتزال مِلكية. ولا تزال العلاقة بالأرض اقتصادية بشكل كامل، تستتبع امتيازات لا إلزامات.

إن توسيع الأخلاق لتشمل هذا العنصر الثالث في البيئة البشرية هو، إذا ما كانت قراءاتي للأدلة صحيحة، إمكان تطوري وضرورة إيكولوجية. إنه الخطوة الثالثة في سلسلة، وقد أنجزنا سابقا الخطوتين الأوليين. لقد أكدّ

مفكرون أفراد، منذ أيام حزقيال وإشعيا، أن نهب الأرض ليس غير مستحسن وحسب بل خاطئ. لكن المجتمع لم يقرّ بعدُ باعتقادهم هذا. إنني أنظر إلى حركة الحفاظ الحالية على أنها جنين لمثل هذا الإقرار.

قد تعدّ الأخلاق شكلا من الإرشاد لمواجهة الأوضاع الإيكولوجية الجديدة كليا أو المعقدة، أو للتأثير في ردود فعل مؤجّلة، بما أن سبيل النفعية الاجتماعية غير مُدْرَك من قبل الفرد المتوسط. إن غرائز الحيوان أشكال من الإرشاد للفرد في مواجهة مثل هذه الأوضاع. ومن الممكن أن الأخلاق نوع من الغريزة الاجتماعية قيد النشوء.

مفهوم المجتمع

تطورت كل الأخلاق حتى الآن استنادا إلى مقدمة وحيدة مفادها أن الفرد عضو في مجتمع من الأجزاء المتواكلة تحثه غرائزه على التنافس من أجل موقعه في ذلك المجتمع، لكن أخلاقه تحثه على التعاون (ربما لأنه ثمة موقع للتنافس من أجله).

توسع أخلاق الأرض ببساطة حدود المجتمع كي يضم التربة والمياه والنباتات والحيوانات، أو إجمالا: الأرض.

ويبدو هذا بسيطا: أَفَلَمْ نتغنَّ سابقا بحبنا، والتزامنا بـ، أرض الحرية ووطن الشجاعة؟ بلى، لكن، وبالضبط، ما الذي، ومن، كنا نحب؟ من المؤكد ليست التربة التي نرسلها شَذَر مَذَر إلى سرير النهر. ومن المؤكد ليست المياه التي نفترض أن لا وظيفة لها سوى أن تدير العنفات وتعوم البوارج وتنقل قذارات البلاليع. ومن المؤكد ليست النباتات التي نبيد مجتمعات كاملة منها من دون رفة جفن. ومن المؤكد ليست الحيوانات التي استأصلنا سابقا كثيرا من أعظم وأجمل أنواعها. بالطبع، لا تستطيع أخلاق الأرض منع تحوير وإدارة واستخدام هذه «الموارد» لكنها تقر بحقها في البقاء المستمر، وعلى الأقل في مواضع معينة، بالبقاء المستمر في حالة طبيعية.

باختصار، إن أخلاق الأرض تغير دور الإنسان العاقل من مستعمِر لمجتمع - الأرض إلى عضو عادي ومواطن فيه. إنها تقتضي منه احترام الأعضاء - الزملاء له، وأيضا احترام المجتمع بحد ذاته.



لقد تعلمنا (كما آمل) من التاريخ البشري أن دور المستعمِر يتعرض في النهاية للهزيمة الذاتية. لماذا؟ لأن هذا الدور يفترض ضمنيا أن المستعمر يعرف بمقتضى سلطته ما الذي بالضبط يجعل المجتمع يتكّ كالساعة، وما، ومن، بالضبط ذو قيمة، وما، ومن، بالضبط بلا قيمة، في حياة المجتمع. ويثبت في النهاية دوما أنه لا يعرف أيا من ذلك، وهذا هو السبب في أن فتوحاته تنهزم ذاتيا في آخر الأمر.

توجد في المجتمع الحيوي حالة مماثلة. لقد عرف النبي إبراهيم تماما ما كانت لأجله الأرض: ذلك كي تقطر الحليب والعسل في فم إبراهيم. أما في لحظتنا الراهنة، فإن الثقة التي ننظر بها إلى هذا الافتراض تعاكس درجة تعلمنا.

يفترض المواطن العادي اليوم أن العلم يعرف ما الذي يجعل المجتمع يتكّ كالساعة؛ في حين أن رجل العلم متيقن بالدرجة ذاتها أنه ليس كذلك. فهو يعرف أن الآلية الحيوية معقدة إلى درجة أن كيفية عملها ربما لا يمكن أبدا فهمها بالكامل.

إن كون الإنسان، في الحقيقة، عضوا في جماعة حيوية ليتبدى لنا من خلال التأويل الإيكولوجي للتاريخ. فالكثير من الأحداث التاريخية، مع أنها فسرت حصريا بلغة المشروع البشري، كانت في الواقع تفاعلات حيوية بين الناس والأرض. لقد حددت خصائصُ الأرض الوقائع بالفعالية نفسها تماما التي حددت بها سمات البشر الذين عاشوا عليها.

لننظر، على سبيل المثال، في مستوطنة وادي المسيسيبي. ففي الأعوام التي أعقبت الثورة (الأمريكية)، كانت تتنافس على التحكم فيها ثلاث مجموعات: الهنود الأصليون، والتجار الإنكليز والفرنسيون، والمستوطنون الأمريكيون. ويتساءل المؤرخون عما كان سيحدث لو أن الإنكليز في ديترويت ألقوا بثقلهم قليلا إلى جانب الهنود في أثناء تلك التوازنات المتأرجحة التي حسمت حصيلة الهجرة الاستعمارية إلى أراضي أجمات القصب في كنتاكي. إنه الوقت المناسب الآن للتأمل في حقيقة أن أراضي القصب تلك أصبحت مروجا للكلأ عندما خضعت لمزيج معيّن من القوى مثلته الأبقار والمحاريث والنار ومعاول الرواد الأوائل. ماذا لو أن ذراري النباتات المتأصلة في تلك الأراضي المظلمة الوحشية، وبتأثير هذه القوى، أنبتت شجيرات وأعشابا

لا قيمة لها؟ هل كان يمكن لبوون وكينتون أن تصمدا؟ هل كان سيحدث أي فائض في أوهايو وإنديانا وإيلينوي وميسوري؟ أو أي صفقات شراء في لويزيانا؟ أو أي اتحاد للولايات الجديدة على امتداد القارة؟ أو أي حرب أهلية؟

كنتاكي كانت جملة واحدة في دراما التاريخ. لقد أُخْبرنا عموما ما الذي حاول الممثلون البشريون في هذه الدراما فعله، لكن، نادرا ما أخبرنا أن نجاحهم أو إخفاقهم توقف إلى حد كبير على رد فعل تربة محددة على تأثير قوى محددة مارسها شاغلو تلك التربة. ففي حالة كنتاكي، لا نعلم حتى مصدر الكلأ الذي نبت في المروج ـ هل هو نوع محلي أم جلب من أوروبا.

لنقارن أراضي القصب بما يطلعنا عليه الإدراك المتأخر لما حدث في الجنوب الغربي، حيث الرواد الأوائل تحلّوا على قدر مماثل بالشجاعة واتساع الحيلة والمواظبة على العمل. لم يؤد الاحتلال هنا إلى كلأ المروج أو أي نبات ملائم يصمد في وجه الضربات والصدمات الناجمة عن الاستعمال القاسي. فهذه المنطقة، وبعد أن أصبحت المواشي تسرح فيها، تحولت بفعل المزيد من النباتات والأعشاب غير النافعة إلى وضع من التوازن غير المستقر. كان كل انحسار لأصناف من النبات يحدث تعرية للتربة، وكل تعرية كانت تحدث انحسارا إضافيا للنباتات. والنتيجة اليوم هي التدهور التصاعدي المتبادل، ليس للتربة والنباتات فحسب، بل لاستمرار مجتمع الحيوان بعد ذلك. لم يتوقع المستوطنون الأوائل هذه النتيجة: بل إن بعضهم في سينيغاس في نيومكسيكو عجّلوا بذلك عندما شقّوا المجاري والمسيلات المائية. كان تطور تلك المنطقة رهيفا حتى أن بضعة مقيمين وحسب يدركون ذلك، لكنه يُخفى تماما عن السائح الذي يجد هذا المنظر الطبيعي المحطمّ ساحرا ملوَّنا (كما هو بالفعل، لكنه يحمل شبها باهتا بما كان عليه في عام ١٨٤٨).

و كان منظر طبيعي مماثل قد تمّ «تطويره» مرّة من قبل، ولكن بنتائج مغايرة تماما. فقد استوطن هنود أريزونا ونيومكسيكو الجنوب الغربي في حقبة ما قبل كولومبس، لكنّ، صَدَف أنهم لم يمتلكوا مواشي الرعي. حضارتهم بادت، لكن ليس لأن أرضهم بادت (*).

(*) المقصود أن حضارتهم بادت بفعل المذابح التي تعرضوا لها لاحقا ـ المترجم.



في الهند، ثمة مناطق خالية من أي أعشاب وقد حدث الاستيطان فيها لكن من دون تخريب الأرض على ما يبدو، فقد كانوا يجلبون العشب المناسب إلى الأبقار بدلا من العكس. (هل كان هذا ناتجا عن حكمة عميقة أم مجرد حظ جيد؟ لا أعلم).

وصفوة القول، لقد وجّه إرث النبات المتتابع سياق التاريخ؛ ومَثَّل الأوائل أثبت ببساطة، خيرا أم شرا، ما هي التتابعات التي لازمت الأرض. هل كان التاريخ معلِّما بهذه الروحيّة؟ سيكون كذلك ما إن يتغلغل مفهوم الأرض، كمجتمع، في حياتنا الفكرية حقا.

الضمير الإيكولوجي

الحفاظ conservation حالة من التناغم بين البشر والأرض. وعلى الرغم من حوالي قرن من العمل الدعائي، لا تزال حركة الحفاظ بطيئة جدا؛ ولا يزال التقدم متوقفا إلى حد كبير على الدعوات الفخمة وخطب المؤتمرات. ففي السنوات الأربعين التي خلت كنا ننزلق خطوتين إلى الوراء مقابل كل خطوة إلى الأمام.

إن الجواب المعتاد على هذه المعضلة هو «المزيد من التعليم الحفاظي». لا أحد سوف يجادل في هذا، ولكن هل من المؤكّد أن مقدار التعليم فحسب هو الذي يحتاج إلى التضاعف؟ ألا نفتقر إلى شيء ما في الفحوى أيضا؟

يصعب إعطاء خلاصة منصفة لهذا الفحوى في صيغة موجزة، لكن، وفق ما أفهمه، إن هذا الفحوى هو التالي: أَطِعْ القانون، صوِّتْ للصواب، انتسبْ إلى بعض المنظمات، ومارس في أرضك ما هو مفيد للحفاظ؛ ومن ثمّ ستتكفل الحكومة بالباقي.

أليست هذه الصيغة رَخيَّة جدا كي تُنجز أي شيء جدير بالاهتمام؟ فهي لا تعرّف أي صواب أو خطأ، ولا تعزو أي إلزام، ولا تدعو إلى أي تضحية، ولا تتضمن أي تغيير في الفلسفة الراهنة للقيمة. وفيما يتعلق باستعمال الأراضي، تستحث المصلحة الشخصية المتنورة فقط. فإلى أي مدى سوف يصل بنا هذا التعليم؟ لعلّنا نخلص من أحد الأمثلة إلى جواب جزئي.

بحلول العام ١٩٣٠ غدا واضحا للجميع، ماعدا العميان إيكولوجيا، أن التربة السطحية في الجنوب الغربي من يسكونسن تنزلق باتجاه البحر. وفي العام ١٩٣٣ أُخبِر المزارعون بأنهم إذا تبنّوا ممارسات علاجية معينة لمدة خمس

سنوات، سيتبرع الشعب بالعمل المجاني لتجهيزهم ولتأمين الآلات والمواد الضرورية. وقد قُبل العرض على نطاق واسع، لكن الممارسات نُسيت على نطاق واسع بعد انقضاء فترة العقد الممتدة خمس سنوات، وواظب المزارعون فقط على تلك الممارسات التي تدرّ عليهم كسبا اقتصاديا مباشرا وملموسا.

وهذا ما قاد إلى فكرة مفادها أن المزارعين ربما يتعلمون بشكل أسرع إذا وضعوا القواعد بأنفسهم. وعليه، فقد أقرّت الهيئة التشريعية في ويسكونسن عام ١٩٣٧ قانون الحفاظ على تربة المقاطعة. وفي الواقع، ذكر المشروع للمزارعين ما يلي: نحن الشعب، سوف نمدكّم بالخدمة التقنية المجانية ونعيركم الآلات المتخصصة إذا وضعتم قواعدكم الخاصة لاستعمال الأراضي. يمكن لكل مقاطعة أن تضع قواعدها الخاصة، وستكون لها قوة القانون. تقريبا، اتحدت كل المقاطعات بحماس في قبول المساعدة المعروضة، لكن بعد عقد من سنوات العمل، لم تضع أي مقاطعة قاعدة واحدة. وكان ثمة تقدم ملموس في ممارسات من قبيل حصاد الأراضي، تجديد المراعي، تكليس الأراضي، لكن لا تقدم في تسييج الأحراج لحمايتها من الرعي، ومنع الأبقار والمحاريث عن المنحدرات العالية. وباختصار، انتقى المزارعون تلك الممارسات العلاجية التي كانت مربحة في كل الأحوال، وتجاهلوا تلك المفيدة للمجتمع لكن غير المفيدة لهم بوضوح.

عندما يتساءل المرء لماذا لم توضع أي قواعد، يجيبونه أن المجتمع غير مستعدّ بعد لدعمها؛ فالتعليم يجب أن يسبق القواعد. لكن التعليم الممارس فعليا لا يأتي على ذكر أي إلزامات إزاء الأرض تعلو على أولئك الذين يأتمرون بالمصلحة الذاتية. والنتيجة النهائية أن لدينا الكثير من التعليم، والقليل من تربة الأحراج المعافاة، والكثير من الفيضانات كما في عام ١٩٣٧.

والجانب المحيِّر في مثل هذه الأوضاع يتمثل في وجود إلزامات تعلو على المصلحة الشخصية، ومسلّم بها في مشروعات ريفية من قبيل تحسين الطرقات والمدارس والكنائس وفرق البيسبول. لكن، لا تُعدّ من المسلّم بها، كما أوضحنا سابقا، مشروعات من قبيل تحسين جريان مياه الأمطار الهاطلة على الأرض أو صون جمال وتنوع المنظر الطبيعي الزراعي. إن أخلاق استعمال الأرض لا تزال محكومة كليا بالمصلحة الشخصية الاقتصادية تماما على غرار ما كانت عليه الأخلاق الاجتماعية منذ قرن خلا.

وصفوة القول: لقد طلبنا من المزارع أن يفعل ما يستطيع لإنقاذ تربة أرضه، وقد فعل بالضبط ذلك، وفقط ذلك. إن المزارع الذي يقطع ٧٥ في المائة من أشجار المنحدر ويطلق أبقاره في المساحات الفارغة الناجمة عن ذلك ويُلقي بمياه الأمطار والصخور والتربة في جداول المياه المملوكة للمجتمع ككل، لا يزال عضوا محترما في المجتمع (إذا كان محترما من نواح أخرى). وعندما يكسو حقوله بالكلس ويزرع تخوم أرضه يظلّ مؤهّلا لتلقّي كل امتيازات وتعويضات قانون الحفاظ على تربة المقاطعة. ليس للإلزامات معنى من دون الضمير، والمشكلة التي تواجهنا تتمثل في الامتداد بالضمير الاجتماعي ليشمل الأرض إلى جانب الناس.

فلم يُنجز أي تغيير مهمّ في الأخلاق أبدا دون تغيير داخلي في توكيدنا الفكري وولاءاتنا وعواطفنا وقناعاتنا. والبرهان على أن الحفاظ لم يلامس بعدُ هذه الأسس السلوكية يكمن في حقيقة أن الفلسفة والدين لم يصغيا بعدُ إليه. ففي محاولتنا لجعل الحفاظ يسيرا، جعلناه مبتذلا.

بدائل أخلاق الأرض

عندما يشتهي منطق التاريخ الخبز ونقدم له حجرا، ينبغي علينا أن نجهد كي نوضح مدى الشبه بين الحجر والخبز. أصف الآن بعض الحجارة التي تسدّ مسدّ أخلاق الأرض.

إن أحد العيوب الأساسية في منظومة حفاظية تستند كليا إلى الدوافع الاقتصادية يتمثل في أن معظم أعضاء مجتمع الأرض ليس لهم قيمة اقتصادية. ومن أمثلة ذلك، الزهور البرية والطيور المغرّدة. فمن بين ٢٢٠٠٠ من النباتات والحيوانات العليا البَلَديّة native في ويسكونسن، ليس ثمة شك إن كان ما يزيد على ٥ في المائة منها يمكن بيعها أو التغذي عليها أو أكلها أو استعمالها اقتصاديا في نواح أخرى. ومع ذلك، فهذه المخلوقات أعضاء في المجتمع الحيوي، وإذا كان استقّرارها (كما أعتقد) يعتمد على سلامتها، فهي تستحق البقاء.

عندما يتعرض أحد هذه الأصناف غير الاقتصادية للخطر، ويصادف أننا نحبه، فإننا نخترع الذرائع لإضفاء أهمية اقتصادية عليه. ففي مستهلّ القرن العشرين افتُرض أن الطيور المغرّدة ستختفي، فسارع علماء الطيور إلى

إنقاذها بتقديم أدلّة واهية على أن الحشرات سوف تلتهمنا إذا ما فشلت الطيور في السيطرة عليها. كان ينبغي للدليل أن يكون اقتصاديا كي يصبح ساري المفعول.

من المؤلم أن نشير إلى هذه المواربات اليوم. ليس لدينا أخلاق للأرض بعدُ، لكننا على الأقل اقتربنا من نقطة الاعتراف بأن بقاء الطيور هو قضية حق حيوي، بغض النظر عن وجود أو غياب منفعة اقتصادية لنا.

وتوجد حالة مماثلة تتعلق بالثدييات المفترسة والطيور الجارحة والطيور آكلة السمك. مرّ زمن عندما كان علماء البيولوجيا يجهدون أنفسهم إلى حدّ ما كي يثبتوا أن هذه المخلوقات تصون سلامة الطرائد بقتلها الضعفاء منها، أو أنها تسيطر على القوارض لمصلحة المزارع، أو أنها تفترس فقط الأنواع «غير المفيدة». وهنا من جديد، كان ينبغي للدليل أن يكون اقتصاديا كي يصبح ساري المفعول. ففي الأعوام الأخيرة فقط بدأنا نسمع الحجة الأكثر براءة وفحواها أن المفترسات أعضاء في المجتمع، وليس ثمة لأصحاب المصلحة الخاصة الحق في إبادتها لأجل منفعتهم أنفسهم، سواء كانت منفعة حقيقية أو متوهَّمة. ومن سوء الطالع أن هذه النظرة المتنورة لا تزال في طور النقاش. ففي الحقل تستمر إبادة المفترسات بابتهاج: فلنشهد على الزوال الوشيك لذئب الغابات بفعل ترخيص قتله من قبل الكونغرس ودوائر الحفاظ والعديد من الهيئات التشريعية في الولايات.

بعض الأنواع «طردها من الحفلة» خبراء الغابات ذوو الذهنية الاقتصادية، ذلك أنها تنمو ببطء شديد أو أن قيمة مبيعها منخفضة جدا كأخشاب: الأرز الأبيض والطمَّراق والسرو والزَّان والشوكران أمثلة عليها. أمّا في أوروبا، حيث علم الغابات أكثر تقدما من الناحية الإيكولوجية، فقد عُدّت أنواع الأشجار غير الثمينة تجاريا أعضاء في مجتمع الغابة المحلي ينبغي صونها بذاتها ولسبب مقنع. زد على ذلك أن بعضها (الزّان) اكتُشف أن لها وظيفة ثمينة في تحسين خصوبة التربة. والتواكل بين الغابة وأنواع الأشجار المكوِّنة لها والحياة الحيوانية والنباتية كان مسلّما به.

ويكون الافتقار إلى القيمة الاقتصادية في بعض الأحيان صفة لا تخص النوع الحي أو الجماعات فحسب، بل مجتمعات حيوية بأكملها: من الأمثلة على ذلك المستنقعات والسبخات والكثبان و«الصحارى». إن وصفتنا في مثل

هذه الحالات تتمثل في إحالة الحفاظ عليها إلى الحكومة باعتبارها ملاذات أو أملاكا عامة أو متنزهات. وتكمن المشكلة في أن مثل هذه المجتمعات تتخللها عادة أراض خاصة أكثر قيمة؛ ومن الممكن ألا تستطيع الحكومة تملك أو السيطرة على هذه الأراضي المبعثرة. والنتيجة أننا أحَلْنا بعضا منها إلى الانقراض النهائي بمساحات هائلة. فلو أن المالك الخاص ذو ذهنية إيكولوجية، سيفخر في أن يكون أمينا على حصة معقولة من هذه المساحات بما يضيف التنوع والجمال إلى مزرعته ومجتمعه.

وفي بعض الحالات، يثبت أن الافتقار المزعوم للنفع في هذه المساحات «المهملة» خاطئ، ولكن فقط بعد أن يكون قد تمّ التخلّص منها. إن الاندفاع الراهن لإعادة غمر المستنقعات في أمريكا الشمالية مثال وثيق الصلة بهذا الموضوع.

ثمة ميل واضح لدى حركة الحفاظ الأمريكية كي تحيل إلى الحكومة كل الأعمال الضرورية التي يخفق ملّاك الأراضي الخاصّون في إصلاحها. إن التملك أو الإجراءات أو الإعانات المالية أو التنظيم من قبل الحكومات يتغلغل حاليا على نطاق واسع في الحِرَاجة forestry وإدارة المراعي وإدارة التربة ومستجمعات الأمطار والحفاظ على المتنزهات والبراري وإدارة المصايد السمكية وإدارة الطيور المهاجرة، وثمة المزيد مما هو قادم. ومعظم هذا التنامي في الحفاظ الحكومي مميّز ومنطقي، وبعضه لا مناص منه. وأمّا أنني لم أُبدِ اعتراضا عليه فذلك ناشئ ضمنا عن حقيقة أنني قضيت معظم حياتي أعمل من أجله. ومع ذلك، ينبثق سؤال: ما المدى الأقصى للمشروع؟ هل ستتحمل القاعدة الضريبية تبعاته النهائية؟ وعند أي نقطة سوف يصبح الحفاظ الحكومي، على غرار أفيال الماستودون الضخمة، معاقا نتيجة حجمه؟ والجواب، إذا كان ثمة جواب، تقدمه أخلاق الأرض، أو أي قوة أخرى، تعزو إلزامات أكثر إلى ملاك الأراضي الخاصين.

إن الصناعيين من ملّاك الأراضي وأصحاب حق استعمالها، خصوصا تجار الأخشاب ومربّي الماشية، نزّاعون إلى الشكوى الطويلة والصارخة من توسّع التملك والتنظيم الحكوميين للأرض، لكنهم (مع استثناءات بارزة) يظهرون ميلا قليلا نحو تطوير البديل الملموس الوحيد: الممارسة الطوعية للحفاظ في أراضيهم الخاصة.

عندما يُطلب من مالك الأرض الخاص إنجاز عمل ما من أجل مصلحة المجتمع، فإنه اليوم يوافق ببسط يده وحسب. فإذا كان العمل يكلفه نقودا فهو جيّد ومناسب، أمّا إذا كان يتطلب منه فقط البصيرة أو الذهنية المنفتحة أو الوقت، فالقضية، على الأقل، موضع جدل. إن النمو الغامر في الإعانات المالية المتعلقة باستعمال الأرض في الأعوام الأخيرة ينبغي عزوه، في قسم كبير منه، إلى الوكالات الحكومية العاملة من أجل التعليم الحفاظي: مكاتب الأرض وكليات الزراعة والخدمات المتوسّعة. وبقدر ما يمكنني استبيانه، ليس ثمة إلزام أخلاقي إزاء الأرض يجري تدريسه في هذه المؤسسات.

والخلاصة: إن منظومة الحفاظ المستندة حصريا إلى المصلحة الشخصية الاقتصادية غير متوازنة بشكل ميئوس منه. فهي تجنح إلى إهمال، وفي المآل حذف الكثير من العناصر في مجتمع الأرض المفتقرة إلى القيمة التجارية، لكن (بقدر ما نعرف)، الأساسية من أجل سلامة وظائف هذا المجتمع. وهي تفترض خطأً، كما أظن، أن الأجزاء الاقتصادية من الساعة الحيوية سوف تعمل من دون الأجزاء غير الاقتصادية. كما أنها تجنح نحو الإحالة إلى الحكومة لكثير من الوظائف والأعمال التي هي في آخر الأمر ضخمة جدا أو معقدة جدا أو مشتتة على نطاق عريض جدا، بحيث لا تستطيع الحكومة إنجازها.

إن الالتزام الأخلاقي من قبل مالك الأرض الخاص هو العلاج الملموس الوحيد لهذه الحالات.

هرم الأرض The Land Pyramid

إن أخلاقا مكمِّلة ومرشدة لعلاقتنا الاقتصادية بالأرض لتفترض مسبقا وجود صورة ذهنية ما عن الأرض بما هي آلية حيوية. فيمكننا أن نكون أخلاقيين فقط في علاقتنا بشيء ما نستطيع رؤيته أو الشعور به أو فهمه أو حبه، أو من ناحية أخرى، الإيمان به.

إن الصورة المستخدمة على نحو شائع في التعليم الحفاظي هي «توازن الطبيعة». ولأسباب لا يمكن التفصيل فيها طويلا هنا، يخفق هذا الشكل من الحديث في الوصف الدقيق للقليل الذي نعرفه عن آلية الأرض. إن الصورة الأصح هي تلك المستخدمة في الإيكولوجيا: الهرم الحيوي the biotic pyramid. سأصوّر أولا الهرم بما هو رمز الأرض، ومن ثمّ، أبسط تدريجيا بعض مضامين هذه الصورة بلغة استعمال الأرض.

تمتص النباتات الطاقة من الشمس. وتتدفق هذه الطاقة عبر دائرة تدعى الحياة النباتية والحيوانية يمكن تمثيلها بهرم مؤلف من طبقات. التربة هي الطبقة السفلى. وتقبع طبقة النبات على التربة، وطبقة الحشرات على النباتات، وطبقة الطيور والقوارض على الحشرات، وهكذا صعودا عبر مجموعات حيوانية متنوعة حتى الطبقة العليا، التي تتألف من اللواحم الأضخم.

تتشابه الأنواع الحية في طبقة ما، لكن ليس بتحدّرها، أو بما تبدو عليه هيئتها، بل بما تأكل. فكلّ طبقة تالية تتكل على الطبقات التي تحتها في الغذاء، وغالبا في الخدمات الأخرى، وهي بدورها تمد بالغذاء والخدمات الطبقات التي تعلوها. وبالصعود إلى أعلى، تتناقص الوفرة العددية لكل طبقة تالية. لذلك، من أجل كل حيوان لاحم ثمة مئات من الفرائس، ومن ثم آلاف من الفرائس، وملايين من الحشرات، وعدد لا يحصى من النباتات. يعكس الشكل الهرمي للمنظومة هذا الازدياد العددي من القمة إلى القاعدة. ويتشاطر الإنسان طبقة وسيطة مع الدببة والراكون والسنجاب التي تقتات على كل من اللحم والنبات.

ويدعى مخطط الاعتماد على الغذاء والخدمات الأخرى السلسلة الغذائية. وهكذا فإن التربة ـ البلوط ـ الأيّل ـ الهندي الأحمر سلسلة تحولّت الآن إلى حد كبير إلى سلسلة التربة ـ الشعير ـ البقرة ـ المزارع. وكل نوع حيّ، بما في ذلك نحن البشر، هو حلقة في سلاسل كثيرة. فالأيّل يقتات على مئات النباتات فضلا عن البلوط، وتقتات البقرة على مئات النباتات فضلا عن الشعير. فكلاهما، إذن، حلقتان في مئات السلاسل. إن الهرم كتلة متشابكة من السلاسل شديدة التعقيد حتى لتبدو فوضوية، لكن استقرار المنظومة يثبت أنها بنية عالية التنظيم يستند عملها إلى التعاون والتنافس بين أجزائها المتنوعة.

في البدء، كان هرم الحياة خفيضا قصيرا؛ فسلاسل الغذاء قصيرة وبسيطة. وقد أضاف التطور طبقة تلو طبقة وحلقة تلو حلقة. والإنسان واحدة من بين آلاف الإضافات إلى ارتفاع وتعقيد الهرم. لقد زودنا العلم بكثير من الشكوك، لكنه زودنا، على الأقل، بيقين واحد: إن اتجاه التطور هو لتوسيع وتنويع الحياة النباتية والحيوانية.

إذن، الأرض ليست مجرّد التربة؛ إنها ينبوع للطاقة المتدفقة عبر دائرة التربة والنبات والحيوان. وسلاسل الغذاء هي القنوات الحية التي تنقل الطاقة صعودا؛ والموت والتحلّل يعيدهما إلى التربة. وليست الدائرة مغلقة؛

فبعض الطاقة يتبدد عند التحلل، وبعضها يضاف عن طريق الامتصاص من الهواء، وبعضها يخزّن في التربة والخُثّ والغابات المعمِّرة؛ لكنها دائرة مستدامة، مثل ذخيرة الحياة المتعاقبة المتنامية ببطء. وثمة على الدوام خسارة أخيرة بفعل الانجراف، لكن هذا يكون ضئيلا عادة، ويعوّضه تفتت الصخور التي ترسب إلى قيعان المحيطات ولا تلبث أن تصعد في سياق الزمن الجيولوجي كي تشكل أراضي جديدة وأهراما جديدة.

إن سرعة وخصائص التدفق الصاعد للطاقة تعتمد على البنية المعقدة لمجتمع النبات والحيوان، على غرار ما يعتمد التدفق الصاعد للنسغ في شجرة على تنظيمها الخلوي المعقّد. فمن دون هذا التعقيد، من المحتمل ألاّ يحدث الدوران الطبيعي. وتشمل البنية الأعداد المميزة وكذلك الأصناف والوظائف المميزة للأنواع الحية المكوِّنة لها. هذا التواكل بين البنية المعقدة للأرض وأدائها السلس كوحدة طاقية هو إحدى خاصياتها الأساسية.

عندما يحدث تغير في أحد أجزاء الدائرة يجب أن يتكيف العديد من الأجزاء الأخرى معه. وليس بالضرورة أن تعيق التغيرات أو تحرف تدفق الطاقة؛ فالتطور سلسلة طويلة من التغيرات المحرَّضة ـ ذاتيا نتيجتها النهائية تعقّد آلية التدفق وزيادة طول الدائرة، لكن التغيرات التطورية تكون عادة بطيئة وموضعية. وقد مكّن اختراع الأدوات الإنسان من إحداث تغيرات غير مسبوقة في عنفها وسرعتها ومداها.

يتمثل أحد هذه التغيرات في التدخل في المجموع النباتي والمجموع الحيواني. هكذا، تُبتر المفترسات الضخمة من ذروة الهرم؛ وسلاسل الغذاء، للمرّة الأولى في التاريخ، تصبح أقصر وليس أطول. كما يستبدل بالأنواع الحية البرية أنواع مدجنة مجلوبة من أراض أخرى، في حين تُنقل الأنواع البرية إلى موائل جديدة. وفي هذا التلاعب العالمي النطاق بمواطن الحياة النباتية والحياة الحيوانية، تُطرد بعض الأنواع الحية من موائلها وكأنها أوبئة أو أمراض، في حين يُقضى على أنواع أخرى. ونادرا ما تكون مثل هذه النتائج مطلوبة أو متنبَّأ بها؛ فهي تمثل تعديلات مستجدة في البنية غير متوقعة وغير ممكن تقفي أثرها. وأصبح علم الزراعة، على نطاق واسع، في سباق بين ظهور أوبئة جديدة واختراع تقنيات جديدة للسيطرة عليها.

ويمسّ تغيّر آخر تدفق الطاقة عبر النباتات والحيوانات ورجوعها إلى التربة. تعني الخصوبة قدرة التربة على تلقي وتخزين وتحرير الطاقة. وقد تسبب الزراعة، من خلال الاستجرار الزائد للتربة، أو الإحلال المفرط جدا للأنواع المدجنة بدلا من البلديّة على سطح التربة، إفساد قنوات تدفق الطاقة أو استنفاد المخزون. ويكون استنفاد مخزون التربة أو المادة العضوية المخصِّبة لها أسرع من تشكلها وهذا هو الحتّ.

والمياه، كالتربة، جزء من دورة الطاقة. وإذ تلوث الصناعة هذه المياه أو تعيقها بواسطة السدود فقد تؤدي إلى إزالة النباتات والحيوانات اللازمة للحفاظ على دوران الطاقة.

ويُحدث النقل transportation تغيرا أساسيا آخر: فالنباتات أو الحيوانات التي تنمو في أحد الأقاليم تُستهلك وتعود إلى التربة في إقليم آخر. فالنقل يَنْزُل الطاقة المخزنة في الصخور والهواء ويستعملها في مكان آخر؛ هكذا تُسمَّد الحديقة العامة بالآزوت الذي تلتقطه الطيور البحرية من أسماك البحار في الجانب الآخر من خط الاستواء. وبالتالي فإن الدوائر المتمركزة محليا والمكتفية ذاتيا السابقة، تنتقل على نطاق عالمي الانتشار.

إن سيرورة تغيير الهرم بفعل الأشغال البشرية يطلق الطاقة المختزنة، ويؤدي غالبا خلال الفترة الأولى إلى وفرة خادعة في الحياة النباتية والحيوانية. وينزع هذا الإطلاق للرأسمال الحيوي باتجاه حجب أو إرجاء ردود الفعل العنيفة.

يوحي هذا المخطط الموجز للأرض كدورة طاقية بثلاث أفكار أساسية:

(١) إن الأرض ليست مجرّد التربة.

(٢) إن النباتات والحيوانات البلدّية تُبقي دورة الطاقة مفتوحة؛ في حين أن غيرها قد يبقيها مفتوحة أو لا.

(٣) إن التغيرات المُحدَثة بشريا ذات نظام مختلف عن التغيرات التطورية ونتائجها أكثر شمولا مما يُطلَب أو يُتوقع.

تطرح هذه الأفكار، بإجماليتها، قضيتين أساسيتين: هل تستطيع الأرض التكيف مع النظام الجديد؟ هل يمكن إنجاز التغيرات المرغوبة بعنف أقلّ؟

تبدو الآهلات النباتية والحيوانية biotas متباينة في قدرتها على تحمل التحوّل العنيف. فأوروبا الغربية، مثلا، تتسم بهرم مختلف جدا عمّا رآه قيصر هناك. بعض الحيوانات الضخمة اختفت؛ والغابات المستنقعية أضحت مروجا

أو أراضي محروثة؛ واستُقدم الكثير من الحيوانات والنباتات الجديدة التي نجا بعضها من الأوبئة؛ أما الأنواع البلدية المتبقية فتغيّر كثيرا توزيعها ووفرتها. ومع ذلك، ظلّت التربة هناك وبفضل المغذّيات المستقدمة بقيت خصبة؛ والمياه تجري على نحو طبيعي؛ وبدا أن البنية الجديدة تعمل وتتواصل. فليس ثمة توقف ملموس أو تعطيل للدورة.

وبالتالي فالآهلة النباتية الحيوانية في أوروبا الغربية مقاومة. إن سيروراتها متينة ومرنة ومقاومة للإجهاد. ولا يهمّ مدى عنف التغيرات، فالهرم قد طوّر إلى حد بعيد طرقا للعيش تصون صلاحيته لسكنى البشر وأغلب الأنواع البلدية الأخرى.

وتقدم اليابان مثلا آخر عن التحول الحاد من دون التعرض للاختلال.

إن معظم الأقاليم الحضرية الأخرى، وبعضها بالكاد مسّته الحضارة حتى الآن، تُبدي درجات متنوعة من الخلل تتراوح بين الأعراض الأولية والخسارة الفادحة. ففي آسيا الصغرى وشمال أفريقيا يختلط التشخيص بالتغيرات المناخية التي قد تكون إما سبب أو نتيجة الخسارة الفادحة. وفي الولايات المتحدة تتفاوت درجة الخلل محليا؛ فهي الأسوأ في الجنوب الغربي وأوزاركس وأجزاء من الجنوب، وأقلّ من ذلك في نيو إنغلاند والشمال الغربي. ومن المحتمل أن الاستعمال المحسَّن للأرض لا يزال يكبح الخسارة في الأقاليم الأقل تقدما. ففي أجزاء من المكسيك وأمريكا الجنوبية وأفريقيا الجنوبية واستراليا تحدث خسارة سريعة وعنيفة، لكنني لا أستطيع تخمين التوقعات.

إن هذا الخلل في الأرض في معظم أنحاء العالم ليبدو شبيها بالمرض الذي يصيب حيوانا ما باستثناء أنه لا يبلغ الذروة تماما أو الموت. فالأرض تتعافى، لكن إلى حدٍّ منخفض من التعقيد، وبقدرة منخفضة على تحمّل البشر والنباتات والحيوانات. فالكثير من الآهلات النباتية الحيوانية التي تعدّ حاليا «أراضي الفرص» هي في الواقع تعيش الآن على الزراعة الاستثمارية، وهذا يعني أنها تجاوزت قدرة تحملها المستدامة. وبهذا المعنى، تعدّ أمريكا الجنوبية في معظمها مكتظة بالسكان.

نحاول في المناطق القاحلة تعويض سيرورة الخسارة عن طريق الاستصلاح. لكن الأمر الوحيد المُثبت تماما هو أن العمر المتوقع لمشاريع الاستصلاح قصير غالبا. ففي الغرب بالتحديد، قد لا يدوم معظمها قرنا من السنين.

إن الأدلة المركبَّة من التاريخ والإيكولوجيا تبدو معزِّزة لنتيجة عامة واحدة فحواها: كلما كانت التغيرات المُحدثة بشريا أقل عنفا، ازداد احتمال نجاح التعديل في الهرم. وبدوره، يتفاوت العنف تبعا للكثافة السكانية البشرية؛ فالعدد الكثيف من السكان يفضي إلى تحوّل أكثر عنفا. وبهذا الصدد، تحظى أمريكا الشمالية بفرصة أفضل من أوروبا للبقاء، هذا إذا أفلحت في ضبط كثافة السكان.

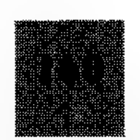
تعاكس هذه النتيجة فلسفتنا الراهنة التي تزعم أنه نظرا إلى كون الزيادة الصغيرة في الكثافة قد أغنت الحياة البشرية، فإن زيادة غير محدودة سوف تغنيها على نحو غير محدود. ولا تعلم الإيكولوجيا عن كثافة تستمر إلى تخوم واسعة بلا حدود. فكل المكاسب من الكثافة تخضع لقانون تناقص العائدات.

ومهما تكن المعادلة بين البشر والأرض فمن غير المحتمل أننا حتى الآن نعرف كلّ حدودها. ثمة اكتشافات حديثة في المغذيات المعدنية والفيتامينات تُظهر تواكلات غير متوقعة في أعلى الدائرة: إن مقادير ضئيلة جدا من مواد معينة تحدِّد قيمة التربة للنباتات، وقيمة النباتات للحيوانات. فماذا عن أسفل الدائرة؟ ماذا عن الأنواع الحية المتلاشية، التي ننظر الآن إلى صونها كترف جمالي؟ لقد أعانت على بناء التربة؛ فبأي طرق غير متوقعة قد تكون ضرورية لدوامها؟ يقترح الأستاذ ويفر استخدام زهور المروج لإعادة التماسك إلى التربة المبددة في مناطق العواصف الغبارية؛ فمن يعلم لأي غرض قد نستعمل ذات يوم الكراكي والنسر وثعلب الماء والدبّ الرمادي؟

عافية الأرض والانقسام A-B

إذن، تعكس أخلاق الأرض وجود ضمير إيكولوجي، وهذا بدوره يعكس الاقتناع بالمسؤولية الفردية عن عافية الأرض. تعني العافية قدرة الأرض على التجدد الذاتي. وإن الحفاظ هو السعي في سبيل فهم وصون هذه القدرة.

إن صيت الحفاظيين سيئ نظرا إلى الشقاقات فيما بينهم. وهذا يبدو وكأنه يزيد في التشويش، أمّا إمعان النظر بحذر فيكشف مستوى واحدا من الانقسام تشترك فيه الكثير من الحقول المتخصصة. في كل حقل، توجد جماعة (A) تعتبر أن الأرض هي التربة وأن وظيفتها إنتاج السلع؛ والجماعة الأخرى (B) تعتبر أن الأرض آهلة نباتية حيوانية ووظيفتها أوسع من ذلك. أمّا إلى أي مدى هي أوسع فلا يمكن إنكار أن ذلك موضع شك وخلط.



في علم الغابات، وهو حقل اهتمامي الشخصي، المجموعة A مقتنعة تماما بتنمية الأشجار كأوراق البنكنوت على اعتبار أن السيللوز هو السلعة الحراجية الأساسية. وهي لا ترى منع العنف؛ فأيديولوجيتها زراعية. ومن جهة أخرى، ترى المجموعة B أن علم الغابات مختلف أساسا عن علم الزراعة لأنه يستخدم الأنواع الحية الطبيعية ويُعنى بإدارة بيئة طبيعية بدلا من خلق بيئة مصطنعة. وتفضل المجموعة B مبدئيا التكاثر الطبيعي. فهي تقلق، على أسس حيوية إضافة إلى الاقتصادية، إزاء خسارة الأنواع الحية من قبيل الكستناء، والفقدان الخطر للأناناس الأبيض. كما تقلق إزاء سلسلة كاملة من الوظائف الثانوية للغابة: الحياة البرية والاستجمام والمستجمعات المائية والمناطق البرية. وباعتقادي أن المجموعة B تشعر بمثيرات الضمير الإيكولوجي.

ويوجد في حقل الحياة البرية انقسام مماثل. فالمجموعة A تعدّ أن السلع الأساسية هي الرياضة واللحم؛ ولا معايير معتمدة في صيد التَّدْرج والسلمون. والتوالد الصنعي مقبول كوسيلة دائمة ومؤقتة ـ إذا كانت كلفة الوحدة تسمح بذلك. من جهة أخرى، تقلق المجموعة B إزاء سلسلة كاملة من القضايا الجانبية الحيوية. فما هو الثمن من حياة المفترسات بعد غلّة صيد؟ هل ينبغي لنا التماس عون إضافي من الأنواعِ المجلوبة؟ هل باستطاعة الإدارة تعويض الأنواع الحية المتقلصة، من قبيل طَيْهوج المروج، الميئوس منها وكأنها طريدة جريحة؟ هل تستطيع الإدارة تعويض القلّة المهدَّدة من قبيل الإوز البواق والكراكي الصاخب؟ وهل يمكن توسيع مبادئ الإدارة لتشمل الأزهار البرية؟ هنا، من جديد، يتضح لي أننا أمام الانقسام نفسه A-B كما في علم الغابات.

إنني أقل اقتدارا على التحدث في الحقل الأوسع للزراعة، لكن يبدو أن هناك انقسامات مماثلة إلى حد ما. فقد تطورت الزراعة العلمية على نحو فعّال قبل ولادة الإيكولوجيا، وبالتالي من المتوقع أن تتخللها المفاهيم الإيكولوجية ببطء. زد على ذلك أن المزارع، عبر طبيعة تقنياته، لابد له أن يعدّل الآهلة النباتية الحيوانية بحدّة أكثر من خبير الحراج أو مدير الحياة البرية. مع ذلك، ثمة الكثير من الاستياء في حقل الزراعة، مما يقوي الرؤية الجديدة حول «الزراعة الحيوية biotic farming».

لعلّ الأكثر أهمية من كل ذلك الأدلةُ الجديدة على أن الرسوم والضرائب على الغلال ليست مقياسا للقيمة الغذائية لمحاصيل المزرعة؛ فربما تكون منتجات التربة الخصبة أعظم شأنا من الناحية الكيفية والكمية. فنستطيع

دعم الضرائب على التربة المستنفذة بالإغداق على الخصوبة المستوردة، لكننا لا نستطيع بالضرورة دعم القيمة الغذائية. إن النتائج القصوى المحتملة لهذه الفكرة هائلة جدا ولذلك ينبغي أن أترك عرضها للأقلام الأكثر اقتدارا.

إن الاستياء الذي يضع نفسه تحت عنوان «الزراعة العضوية organic farming» وإن كان يحمل بعض علامات الإعجاب، هو مع ذلك حيوي في توجهه، وعلى الأخص في إلحاحه على أهمية التربة في المجموع النباتي والمجموع الحيواني.

إن الأساسيات الإيكولوجية للزراعة معروفة على نحو هزيل للجمهور كما هي الحال في الحقول الأخرى لاستعمال الأرض. فمثلا، تدرك قلّة متعلمة وحسب أن التطورات المدهشة في التقنية التي حصلت في العقود الأخيرة هي تحسينات في المضخة وليس في البئر. فهي بالكاد قد أسهمت في تعويض المستوى المتدني للخصوبة.

في جميع هذه الانقسامات، نشهد تكرارا المفارقات الأساسية عينها: الإنسان المستعمِر إزاء الإنسان المواطن الحيوي؛ العلم الذي يشحذ سيفه إزاء العلم الذي ينير عالمه؛ الأرض الأَمَة الخادمة إزاء الأرض ككائن عضوي جماعي. لعلّ نصيحة روبنسون إلى تريسبترام تنطبق جيدا، في هذه العطفة من التاريخ، على الإنسان العاقل بما هو نوع حيّ في سياق الزمن الجيولوجي:

أردت أم لا
فأنت ملك يا تريسترام
لأنك واحد من قلّة اختبرهم الزمن وهجروا العالم،
وعندما رحلوا لم يعد هو ذلك المكان الذي كانه.
فاصغِ إلى ما هجرته.

النظرة العامة

لا أستطيع تذهّن إمكان وجود علاقة أخلاقية بالأرض بعيدا عن الحب والاحترام والإعجاب إزاء الأرض والتقدير البالغ لقيمتها. وبالطبع، أعني بالقيمة شيئا أكثر رحابة من مجرد القيمة الاقتصادية؛ أعني القيمة بالمعنى الفلسفي.

لعلّ العقبة الأكثر أهمية التي تعترض سبيل تطور أخلاق الأرض تكمن في حقيقة أن منظومتنا التعليمية والاقتصادية موجهة بعيدا عن، وليس نحو، الوعي العاطفي بالأرض. فالإنسان الحديث مفصول عن الأرض من قبل كثير

من الوسطاء وعدد لا يحصى من الأدوات المادية. ليس له علاقة حيوية بها؛ إنها بالنسبة إليه المساحة الواقعة بين المدن حيث تنمو المحاصيل. دَعْه طليقا لمدة يوم في الأرض فإذا لم يصبح المكان ملعب غولف أو بقعة «منظرية» فإنه سيغدو ضَجِرا. ولو أن المحاصيل تنمو في أحواض بدلا من زراعتها، فذلك سوف يناسبه تماما. إن البدائل الصنعية للخشب والجلد المدبوغ والصوف والمنتجات الطبيعية الأخرى للأرض تناسبه أكثر من الأصلية. باختصار، الأرض شيء قد «استغني عنه». ثمة عقبة أمام أخلاق الأرض معادلة تقريبا في أهميتها وتتمثل في موقف المزارع الذي لا يزال يرى الأرض عدوا أو ناظرا عليه يستبعده. ومن الناحية النظرية، ينبغي لمكننة الزراعة أن تحطم أغلال المزارع، أمّا إن كانت قد فعلت ذلك حقا فهو موضع نقاش.

إن أحد مستلزمات الإدراك الإيكولوجي للأرض هو فهم الإيكولوجيا، وهذا على أي حال يُرافق «التعليم»؛ وفي الواقع، يبدو أن الكثير من التعليم العالي يتجنب عمدا المفاهيم الإيكولوجية. إن فهم الإيكولوجيا لا ينشأ بالضرورة في الحلقات الدراسية ذات العناوين الإيكولوجية؛ فمن المحتمل تماما لهذا الفهم أن يحمل عناوين الجغرافيا أو علم النبات أو علم الزراعة أو التاريخ أو علم الاقتصاد. هذا ما ينبغي أن يكون، ولكن مهما يكن العنوان فإن التدريب الإيكولوجي نادر.

إن قضية اخلاق الأرض ستبدو خاسرة ولكن فقط بالنسبة إلى الأقلية التي تثور بوضوح ضدّ هذه الاتجاهات «الحديثة».

إن العقبة التي تجب إزالتها من أجل إطلاق السيرورة التطورية للأخلاق هي ببساطة: التخلي عن التفكير في الاستخدام اللائق للأرض وكأنه مشكلة اقتصادية حصرا، واختبار كل مسألة بواسطة ما هو صائب أخلاقيا وجماليا، إضافة إلى ما هو مفيد اقتصاديا. يكون الشيء صائبا عندما يميل إلى صون تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي، ويكون خاطئا عندما يميل إلى عكس ذلك.

ومن البديهي طبعا أن الملاءمة الاقتصادية تقيِّد نطاق ما يمكن أو لا يمكن القيام به إزاء الأرض. فهذا يحدث دوما وسوف يحدث دوما. لكن الوهم الذي ربطه الحتميون الاقتصاديون حول أعناقنا، ونحتاج اليوم إلى التخلص منه، هو الاعتقاد بأن الاقتصاد يحدد كل ما يخص استعمال الأرض. ببساطة، هذا ليس صحيحا. فثمة مجموعة لا تحصى من الأفعال والمواقف، ربما تشمل

مجمل علاقات الأرض، تتحدد بأذواق وميول مستخدم الأرض وليس بمحفظة نقوده. إن مجمل علاقات الأرض لتتوقف على الاستثمارات في الزمن، والبصيرة النافذة، والمهارة أو الثقة، بأكثر مما تتحدث بالاستثمارات المالية.

لقد طرحتُ عامدا أخلاق الأرض كنتاج للتطور الاجتماعي لأن لا شيء أكثر أهمية من الأخلاق قد «كُتب» أبدا.

وفقط الطالب الأكثر سطحية في التاريخ يفترض أن موسى «كتب» الوصايا العشر؛ فلقد تطورت في أذهان مجتمع مفكر ثم كتب موسى خلاصة مؤقتة عنها من أجل «مناقشتها». قلت مؤقتة لأن التطور لا يتوقف أبدا. إن تطور أخلاق الأرض سيرورة عقلية إضافة إلى كونها عاطفية. وإن حركة الحفاظ معبَّدة بالنوايا الطيبة التي يثبت أن لا طائل من ورائها، أو حتى أنها خطرة، ذلك أنها تخلو من الفهم النقدي للأرض أو للاستعمال الاقتصادي للأرض. وأعتقد أن من الحقائق البديهية القول أنه مع تقدم الحقل الأخلاقي من الفرد إلى المجتمع فإن فحواه العقلي يتزايد.

إن آلية العمل هي ذاتها بالنسبة إلى أي أخلاق: الاستحسان الاجتماعي للأفعال الصائبة والاستهجان الاجتماعي للأفعال الخاطئة.

إجمالا، مشكلتنا الراهنة تكمن في المواقف والوسائل. فنحن نعيد بناء قصر الحمراء بجرافة بخارية، وفخورون بمقاييسنا. وبالكاد سوف نتخلى عن الجرافة، ففي النهاية إن لها كثيرا من المزايا، لكننا بحاجة إلى معايير ألطف وأكثر موضوعية من أجل استخدامها بنجاح.



8

الأخلاق البيئية الكلية ومشكلة الفاشية الإيكولوجية (*)

ج. بايرد كاليكوت

الأصول الداروينية لأخلاق الأرض

من بين جميع منظومات الأخلاق البيئية التي صُممت حتى الآن، تعدّ أخلاق الأرض، التي وضع خطاطتها الأولى ألدو ليوبولد، الأكثر شعبية بين الحفاظيين المحترفين، والأقل شعبية بين الفلاسفة المحترفين. ينشغل الحفاظيون بأشياء من قبيل الأصل البشري لتلوث الهواء والماء بالنفايات الصناعية والمحلية، والأصل البشري لتخفيض أعداد عشائر الأنواع الحية، والأصل البشري للانقراض الإجمالي في الأنواع الحية، والأصل البشري للإدخال المتزايد لأنواع حية أخرى إلى أماكن ليست هي أماكن أصلها التطوري. ولا يهتم الحفاظيون في حد ذواتهم بالأذى، أو الألم، أو الموت المتعلق بأفراد غير

(*) ظهرت المقالة للمرة الأولى في كتاب ج. بايرد كاليكوت Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy.

«المقصود من أخلاق الأرض أن تكمل، لا أن تحل محل، الأخلاق الاجتماعية الأكثر توقيرا، ذلك أنها تتمة أو إضافة»

ج. بايرد كاليكوت



بشرية - أي، بالحيوانات والنباتات الفردية - إلاّ في تلك الحالات النادرة التي يكون فيها تعداد عشيرة النوع الحي منخفضا جدا، مما يجعل الحفاظ على كل فرد أمرا حيويا من أجل الحفاظ على النوع برمته. ومن جهة أخرى، معظم الفلاسفة المحترفين الذين تتلمذوا على النظريات الكلاسيكية الحديثة في الأخلاق والتزموا فكريا بها، غير مستعدين للوعي خلقيا بمثل هذه الاعتبارات «الكلية». يميل الفلاسفة المحترفون إلى صرف النظر عن الاعتبارات الكلية بما هي غير خلقية أو إلى إرجاعها إلى اعتبارات تخص إما الرفاه البشري وإما عافية الكائنات الحية غير البشرية كلاّ بمفرده. وهم في حيرة من أخلاق الأرض، غير قادرين على إدراك نَسَبها وأسسها الفلسفية.

لكن، من دون إدراك نسبها وأسسها الفلسفية يصعب معرفة كيف يمكن أن ترتبط أخلاق الأرض بالاعتبارات الخلقية الأكثر ألفة التي يبدو أنها كبيرة في الحقبة الحديثة (من القرن السابع عشر وصولا إلى القرين العشرين) - من قبيل سعادة الإنسان، وكرامة الإنسان، وحقوق الإنسان - وكيف يمكن تطبيقها لتلقي الضوء على حالات أخرى غير تلك التي أخذها ليوبولد بعين الاعتبار في خطاطته الموجزة عن أخلاق الأرض في مؤلفه A Sand County Almanac. في هذه المقالة، ألخّص النسب والأسس الفلسفية لأخلاق الأرض وأوضح كيف يمكن أن ترتبط بالاعتبارات الخلقية الأكثر ألفة وكيف يمكن أن تطبق على تلك الاعتبارات البيئية المعاصرة التي لم يتمكن ليوبولد من أخذها بالاعتبار. وعلى الأخص سوف أنكبّ على التحدي النظري والعملي الأكثر إقلاقا وخطورة الذي يسوقه الفلاسفة المحترفون إزاء أخلاق الأرض - أقصد، مشكلة الفاشية الإيكولوجية.

ولعلّنا، بغية الكشف عن نسبها وأسسها الفلسفية، نبدأ البحث عن دالاّت في نصّ «أخلاق الأرض». يزودنا ليوبولد بالدالة الأكثر أهمية في المقطع الثاني من المقالة المعنون «الاطّراد الأخلاقي». وبملاحظته أن الأخلاق قد تنامت على نحو ملحوظ في مجالها وتعقيدها خلال ثلاثة آلاف سنة من التاريخ المدون في الحضارة الغربية، يكتب ليوبولد (١٩٤٤، ٢٠٢):

> هذا التوسّع للأخلاق، وقد بحثه حتى الآن الفلاسفة فقط،
> [وتلميح ليوبولد واضح هنا، أي أنها لم تُبحث على نحو كاشف]
> هو من الناحية الفعلية تقدم في مسار التطور الإيكولوجي.
> فالأخلاق، من الناحية الإيكولوجية، هي قيد على حرية الفعل

في الصراع من أجل البقاء. أما فلسفيا فالأخلاق هي مفاضلة بين السلوك الاجتماعي والسلوك المضاد للمجتمع. ثمة، إذن، تعريفان لشيء واحد. ولهذا الشيء جذره في ميل الجماعات والأفراد المتواكلين لتطوير صيغ من التعاون.

وينبغي أن أستعجل الإشارة إلى أن ليوبولد لم يكن تلميذا نجيبا للفلسفة. كما أن معظم الفلاسفة المحترفين لم يكونوا تلامذة لحركة الحفاظ واعتباراتها. لذلك، وبقدر ما نستطيع التلطف في حكمنا، فإن وصفه «الفلسفي» للأخلاق غير مكتمل. وعلى أي حال، إن ما يلمح إليه، بإلحاح ووضوح إلى حد ما، هو ضرب من التأويل التطوري للأخلاق. إن استعمال ليوبولد في هذا السياق لكلمات من قبيل «تطوّر» و«صراع من أجل البقاء» و«أصل» و«نشأة» و«سلوك اجتماعي وسلوك مضاد للمجتمع»، لا يستدعي فحسب السياق التطوري العام الذي يضع فيه فهمه للأخلاق، بل يُلمع على نحو أخصّ إلى التفسير التطوري الكلاسيكي للأخلاق في كتاب داروين «تحدّر الإنسان» والفصل الثالث منه المكرّس لـ «الحسّ الخلقي». فلا ريب، إذن، في أن تفسير داروين لأصل وتطوّر «الشيء» هو الذي صاغ بشكل رئيسي تفكير ليوبولد حول الأخلاق.

الأصل التطوري للأخلاق

يطرح وجود الأخلاق مشكلة على المسعى الدارويني الذي ينشد إظهار كيف يستطيع الإنسان فهم كل الأشياء على أنها تطورت تدريجيا بالانتخاب الطبيعي (والجنسي) من السمات التي تمتلكها الأنواع الوثيقة القرابة بعضها ببعض، وهذا هو مشروعه في كتاب تحدّر الإنسان. تقتضي الأخلاق قيام الفاعلين الخلقيين، على نحو غَيْري، باعتبار المصالح الأخرى إضافة إلى مصالحهم الخاصة. لكن نظرية التطور تتنبأ كما يبدو بأن الأناني يتفوق على الغيري في «الصراع من أجل البقاء»، وبالتالي ينجو ويتكاثر بأعداد أكبر. فيبدو أن المزيد من الأنانية، وليس الغيرية، تُنتخب في أي عشيرة من الكائنات الحية، بما في ذلك أولئك الذين هم أسلاف الإنسان العاقل. لكن التاريخ يبين عكس ذلك: أن أسلافنا البشريين الموغلين في القدم كانوا أكثر غلظة، ووحشية وقسوة مما نحن عليه الآن. على الأقل، هذا ما بدا لذلك

السيد الإنجليزي المهذب الذي عمل كعالم طبيعي في رحلة حول العالم على ظهر السفينة Beagle، عندما لاحظ مباشرة ما اعتبره مع معاصريه حالات من الهمجية والبربرية شبيهة بتلك التي طالما اعُتقد أن الحضارات الآسيوية والأوروبية قد تحدّرت منها. وفي غياب أي تفسير تطوري مقنع لوجود الأخلاق وتطورها التقدمي، ربما يشير خصوم داروين الأتقياء إلى أن الأخلاق ضمن الكائنات البشرية هي بمنزلة بصمة واضحة ليد العناية الإلهية على النفس البشرية.

إزاء الأحجية التي واجهته والمتمثلة في وجود الأخلاق وتطورها المفترض، قدّم داروين حلا رائعا واضح المعالم. فبالنسبة إلى كثير من أنواع الحيوانات، وخصوصا الإنسان العاقل، كأن الصراع من أجل الحياة يتواصل جميعا وتعاونيا على نحو أكثر فعالية مما لو كان فرديا وتنافسيا. فالمخلوقات التي سلّحتها الطبيعة على نحو هزيل، كأشباه الإنسان الفرادى، سيكونون فريسة سهلة لأعدائهم الطبيعيين أو يموتون جوعا لافتقارهم إلى ما يحصّلون به غذاءهم. أمّا جماعيا، فقد يحظى أسلافنا الأوائل بفرصة أكبر لاتقاء المفترسات والهجوم على فرائس أكبر حجما منهم. لذلك، على غرار الكثير من الأنواع الأخرى المماثلة، شكّلت الكائنات البشرية المتطورة مجتمعات بدائية؛ أو، على نحو أدق، إن أشباه الإنسان الذين شكّلوا مجتمعات بدائية قد تطوروا. لكن من دون أخلاق أولية لم تكن المجتمعات البشرية لتبقى متماسكة. وقد كتب داروين (١٨٧١، ٩٣): «لم يكن لأي قبيلة أن تتماسك لو أن القتل، والسلب، والخيانة... إلخ، كانت متفشية؛ ولذلك كانت مثل هذه الجرائم ضمن حدود القبيلة نفسها «توسم دوما بالعار»؛ لكنها لا تثير مثل هذا الرأي خارج تلك الحدود».

عمل داروين على إعادة بناء تأملية للسبيل التطوري للأخلاق، فبدأ «بالعواطف الوالديّة والبَنَوية» الإيثارية التي تحفز الوالدين (ربما فقط الوالدة الأنثى في كثير من الأنواع الحية) على رعاية ذريتهما، وتحفز هذه الذرية على الرغبة في صحبة الوالدين. تكون مثل هذه العائلات النووية nuclear families المتماسكة عاطفيا مجتمعات صغيرة وسريعة الزوال في الغالب، فتدوم، كما لدى الدببة، حتى الدورة التكاثرية التالية فقط. وتبدو الميزات البقائية جلية في أن يتربّى الصغار في مثل هذه الوحدات الاجتماعية. فإذا حظيت هذه

العواطف البنوية والوالدية بفرصة الانتشار إلى ما وراء العلاقة الوالدية - البنوية لتصل ما بين الأخوة، وأولاد العمّ، والأنسباء القريبين الآخرين، فإن هذه الحيوانات المتماسكة جماعيا قد تتبادل الولاء في مجموعات أكثر استقرارا ودواما وتدافع عن نفسها وتطوّف بحثا عن غذائها على نحو جماعي وتعاوني. ففي هذه الحالة قد تتراكم ميزات إضافية أيضا لدى أعضاء هذه الجماعات في الصراع من أجل الحياة. على هذا النحو تنشأ مجتمعات الحيوانات الثديية وفق التفسير الدارويني.

إن الدوافع والوجدانات الاجتماعية ليست، بحد ذاتها، أخلاقا. فالأخلاق مجموعة من قواعد السلوك، أو مجموعة من مبادئ أو وصايا لضبط السلوك. لكن الوجدانات الخلقية هي أسس الأخلاق، كما حاجج ديفيد هيوم وآدم سميث قبل قرن تقريبا من اهتمام داروين بالمسألة. لقد طوّر الإنسان العاقل، إضافة إلى الوجدانات والغرائز الاجتماعية، درجة عالية من الذكاء والمخيلة وامتلك على نحو فريد لغة رمزية. وهكذا، فإننا نحن البشر قادرون على التمثيل العام لتلك الضروب من السلوك المدمِّرة للمجتمع (القتل، والسلب، والخيانة... إلخ) وإلقاء الحظر عليها وفق صيغ ملوّنة انفعاليا - وصايا - ندعوها اليوم قواعد خلقية.

التفسير الحديث البديل لأصل الأخلاق

إن تفسير داروين لأصل الأخلاق مغاير تماما للتفسير الذي ورثه معظم الفلاسفة المحترفين. وكان ذلك التفسير قد سار به مفكرون معاصرون لسقراط في القرن الخامس قبل الميلاد، ثمّ أعيد التأكيد عليه في بداية الحقبة الحديثة من قبل توماس هوبز في القرن السابع عشر. إن نظرية العقد الاجتماعي، كما تسمى، تعامل المجتمع البشري على أنه منفصل عن مجتمعات الحيوان - أو، بدلا من ذلك، لا يُعترف إطلاقا بوجود مجتمعات الحيوان - وأنه شيء ما ينشأ عمدا بإرادة أعضائه. تبدأ نظرية العقد الاجتماعي بتصور أن الكائنات البشرية بالكامل كانت في «حال الطبيعة» تطوف العالم كأفراد منعزلين منخرطين في حرب الواحد ضدّ الكل. وفي ظلّ هذا الوضع من الحرب الشاملة، لم تكن حياة كل شخص، وفق الوصف الشهير لهوبز، «منعزلة فحسب، [بل]، وهزيلة، وقبيحة، ومتوحشة، وقصيرة».

زد على ذلك أنه في مثل هذا الوضع لا الزراعة ولا الصناعة ممكنة، إذ ليس ثمة حقوق ملكية سارية؛ ولن يتكبّد أحد مشقة الزرع ورعايته وحصاده، أو السعي بجد لإنتاج أي شيء آخر قد يستولي عليه الآخرون متى يشاؤون. وبملاحظة أن مثل هذا الشرط الفظّ للحياة البشرية غير مؤاتٍ، تخيّل منظرو العقد الاجتماعي أن الناس في لحظة زمنية ما، قرروا إعلانَ هدنة وعقد اتفاق ووضع بعض قواعد السلوك (مدوَّنات وقوانين خلقية)، واختيار وسيلة ما لفرضها بالقوة (سلطة)، آملين بذلك أن يجعلوا حياتهم أكثر مسرّة وتكهّنا فيما يخص المستقبل، وأقلّ خطرا وخضوعا للأهواء. وبذلك استندت الأخلاق على العقلانية الأنانية، وليس على العاطفية الغيرية. زد على ذلك أن المجتمع شيء مصطنع، اختراع بشري مقصود وليس شيئا شائعا إلى حد ما في الطبيعة وتطوّر طبيعيا.

وبما أن نظرية العقد الاجتماعي ترجع الخلقية إلى المصلحة الشخصية المتنورة، فقد يحاجج المرء بأنها ليست ـ البتّة ـ نظرية في الأخلاق. فالأخلاق الحقيقية، كما قد يلحّ المرء، تستلزم أن الفاعلين الخلقيين يحترمون الآخرين أو يكنّون اعتبارا واجبا لمصالح الآخرين. فالمدرسة النفعية التي أسسها جيرمي بنتام في القرن الثامن عشر تعرّف السعادة بواسطة اللذة والألم، إنها الخير الأسمى، وينبغي على الفاعل الخلقي التصرّف بطريقة تؤدي إلى تكثير السعادة (اللذة) وتقليل البؤس (الألم)، بغض النظر عمّن ستلحق به السعادة أو البؤس، بالفاعل أو بأي شخص آخر. وفي مدرسة الواجبات، التي أسسها إيمانويل كانط في القرن الثامن عشر أيضا، يجب على الفاعل الخلقي ألاّ يستعمل الفاعل الخلقي الآخر كوسيلة فقط، بل يجب عليه أن يعامل الفاعلين الخلقيين الآخرين كغايات قيّمة في ذواتهم. لكن كلتا المدرستين ـ وجوابا عن السؤال العسير: لماذا يجب على الفاعل الخلقي أن يولي اعتبارا واجبا للآخرين أو لمصالح الآخرين؟ ـ تصلان إلى أَنَوية معمّمة. فأنا أطلب أن يعتبر الآخرون سعادتي (إذا كنت ميّالا إلى المدرسة النفعية) أو قيمتي الذاتية ككائن مستقل خلقيا (إذا كنت ميالا إلى مدرسة الواجبات) عند اختيارهم سبيلا للتصرّف قد تؤثر فيّ؛ لذلك، وبمقتضى الاتساق الذاتي منطقيا، يجب عليّ اعتبار القيمة الذاتية أو سعادة الآخرين عندما أختار سبلا للتصرّف قد تؤثر فيهم. وعلى الرغم من أن كلا من المدرسة النفعية ومدرسة الواجبات،

وهما إلى حد بعيد المدرستان الأكثر انتشارا وتأثيرا، تتوجهان نحو الآخر إلاّ أنه يثبت في المآل أنهما ليستا أقلّ استنادا إلى الاعتبار الذاتي العقلاني من نظرية العقد الاجتماعي الصريحة في أنويتها بخصوص الأخلاق.

إن نظرية العقد الاجتماعي وأكثر سليلاتها حذقا واستساغة، أي المدرسة النفعية ومدرسة الواجبات، لم تكن مفيدة لداروين لأنها تؤسس الأخلاق على العقل، وهو أكثر قدرات الحيوان ارتقاء ودقة. لكن، من وجهة نظر تطورية، يمكن للعقل أن يظهر فقط في بيئة اجتماعية نشيطة تكملها لغة متجذرة تماما. كما أن ظهور واستمرار وتطور مثل هذه البيئة الاجتماعية يعتمد بدوره على وجود الأخلاق ـ «لا يمكن لأي قبيلة أن تتماسك... إلخ» ـ وفق ما اقتبسناه سابقا. لذلك، ومن وجهة نظر تطورية، تضع نظرية العقد الاجتماعي وتنويعاتها العربة أمام الحصان. وفي الواقع، ومن وجهة نظر تطورية أيضا، إن حال الطبيعة المفترض ـ وفحواه أن الكائنات البشرية العاقلة عاشت فعليا كأفراد منعزلين في حالة حرب شاملة ـ منافٍ للعقل ومحال وجوده. ولهذا فقد انعطف داروين إلى الفلسفات الخلقية، التي كدنا ننساها اليوم، المستندة إلى العاطفة، ففي كتابه «تحدّر الإنسان» اقتبس من مفكري التنوير الأسكتلنديين وعلى رأسهم هيوم وكتابه «بحث في مبادئ الأخلاق» وآدم سميث وكتابه «نظرية العواطف الأخلاقية».

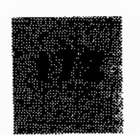
التلازم بين تطور الأخلاق وتطور المجتمع

إذن، هذا ما كان من أمر أصل الأخلاق، لكن داروين يمضي ليفسّر تطوّر الأخلاق. ففي سياق التنافس بين المجموعات الاجتماعية البشرية على الموارد، كانت الجماعات الأكبر والأفضل تنظيما تزيح الجماعات الأصغر والأقلّ تنظيما. وبالتالي فقد اندمجت، أولا، العشائر في قبائل، ومن ثمّ القبائل في أمم، والأمم، أخيرا، في جمهوريات. كان يصاحب ظهور كلٍّ من هذه المستويات التنظيمية توسع مواز في الأخلاق. ويلخص داروين (١٨٧١، ١٠٠ ـ ١٠١) هذا النمو المتوازي للأخلاق والمجتمع كما يلي: «مع ارتقاء الإنسان في سلم الحضارة واتحاد القبائل الصغيرة في مجتمعات أكبر، فإن أقلّ داع كان يوحي لكل فرد بأنه يجب عليه بسط غرائزه الاجتماعية وتعاطفه على كل الأعضاء في الأمة ذاتها، وإن لم يكن ليعرفهم شخصيا. ولا يكاد المرء يصل إلى هذه النقطة حتى لا يبقى سوى حد مصطنع يمنعه من بسط تعاطفه على كل البشر من جميع الأمم والأعراق».

والجدير حقا بالملاحظة أن تأثير هيوم، الذي عاش قبل أن يصبح التفكير التطوري معتادا بفترة طويلة، يمكن كشفه حتى في تأملات داروين حول تطور الأخلاق الملازم لتطور المجتمع. لنقارن النص الذي اقتبساه من داروين في الفقرة السابقة مع هذا النص المقتبس من هيوم ([١٧٥١] ١٩٥٧، ٢٣):

> لكن لنفترض أن اقتران الجنسين راسخ في الطبيعة، عندها تنبثق العائلة فورا؛ وأن قواعد معينة وُجد أنها من مستلزمات عيشهم، فسيتم عندها تقبلها فورا؛ مع أنها قد لا تشمل بقية الجنس البشري بأوامرها. ولنفترض أن عدّة عائلات تنضم سوية في مجتمع واحد، منفصل كليا عن كل المجتمعات الأخرى، فإن القواعد التي تصون الطمأنينة والنظام سوف تتوسع إلى أقصى حدود ذلك المجتمع... لكن، لنفترض مرّة أخرى أن عدّة مجتمعات متمايزة تحافظ على نوع من العلاقات من أجل المصلحة والمنفعة المتبادلة، فحدود العدالة ستظل تنمو بنسبة كبيرة تتناسب مع اتساع آراء الناس وقوة ارتباطهم المتبادلة. ولسوف يرشدنا التاريخ والتجربة والعقل على نحو فعال في سياق هذا التقدم الطبيعي للعواطف البشرية والتوسع التدريجي لها.

أضف إلى ذلك أنه مع انبثاق كل مستوى جديد من التراتبية المجتمعية ـ العشيرة، القبيلة، الأمة، الجمهورية، القرية العالمية ـ كانت الأعراف الخلقية تتغير أو تستكمل كي تعكس وتيسِّر سبيل البنية المستجدة لكل مستوى جديد منبثق. ففي المستوى القبلي من المجتمع، «عندما يطرح السؤال: هل من السوء قتل فتاة من قبيلة أجنبية؟ أو هل من السوء الزواج بفتاة/طفلة من قبيلة المرء؟ يكون الجواب معاكسا تماما لإجابتنا اليوم»، هكذا يلاحظ داروين (١٨٧١، ٩١). ومنذ أيام داروين ما فتئت أخلاقيات الزواج تتطور. ففي المجتمع المعاصر ما بعد ـ البطريركي، سوف نظلّ نجيب بأنه من الخطأ يقينا قتل فتاة من مجموعة إثنية أخرى، لكننا سوف نضيف أنه ليس من الصواب الزواج بفتاة/طفلة من مجموعة المرء الإثنية أو، بقدر ما يتعلق الأمر بذلك، ليس من الصواب الزواج بأي فتاة أخرى. وفيما بيننا، يسمح للرجال الناضجين بالزواج فقط من نساء تخطين بأربعة إلى ستة أعوام سن البلوغ الجنسي ـ وإلاّ فسوف يدانون «بالاغتصاب المعاقب عليه قانونيا» ـ ومع أنه مسموح قانونا، إلاّ أنه يعدّ «غير ملائم» للرجال أن يتزوجوا أو يعاشروا جنسيا نساء أصغر بكثير منهم.



أخلاق الأرض كخطوة قادمة في المجتمع الدارويني ـ ثنائية الأخلاق

طوال حياة داروين، وهيوم أيضا، كانت أخلاق حقوق الإنسان العالمية الوحيدة التي تلوح في الأفق على نحو باهت. وفي أواسط القرن العشرين، عندما كان ليوبولد يتذهن أخلاق الأرض، بدا أن حقوق الإنسان العالمية قد يمكن إنجازها قريبا. وعلى أي حال فإن ليوبولد، الذي يوصف بالقديس غالبا، قد نظر إلى المستقبل البعيد أكثر مما فعل داروين، وفي الحقيقة، أكثر مما كان باستطاعة داروين النظر في غياب نظرة إيكولوجية إلى العالم آنذاك. ويلخص ليوبولد (١٩٤٩، ٢٠٣) بأسلوب مكثّف التاريخ الطبيعي للأخلاق عند داروين: «كل الأخلاق التي تطورت حتى الآن تستند إلى مقدمة وحيدة: الفرد عضو في مجتمع من الأجزاء المتواكلة». ومن ثمّ يضيف ليوبولد عنصرا إيكولوجيا هو نموذج مجتمع الآهلة الحيوانية النباتية التي كان تشارلز إيلتون (١٩٢٧) من أبرز مناصريه: الإيكولوجيا «توسّع، بكل بساطة، حدود المجتمع كي يشمل التربة والمياه والنباتات والحيوانات، أو إجمالا: الأرض» (ليوبولد ١٩٤٩، ٢٠٤). وعندما نتعلم جميعا «رؤية الأرض كمجتمع ننتمي إليه»، وليس «كسلعة تخصّنا» (ليوبولد ١٩٤٤، ٨)، فإن «أقلّ داع» مما يتحدث عنه داروين يجعلنا نُسهم فيه. وعندما يحصل ذلك ستكون النتيجة هي أخلاق الأرض التي «تغير دور الإنسان العاقل من مستعمر لمجتمع الأرض إلى عضو ومواطن عادي فيه» (ليوبولد، ١٩٤٩، ٢٠٤).

وهكذا ينبغي أن يظهر الآن النسب والأسس الفلسفية لأخلاق الأرض. ففي الأساس، إن ما فعله ليوبولد كي تتضح أخلاق الأرض على يديه، إنما هو استعارة وصفة داروين حول أصل وتطور الأخلاق، وأضاف إليها مكوّنا إيكولوجيا هو «مفهوم المجتمع» عند إيلتون. وكان داروين بدوره قد استعار من هيوم وسميث نظرية الأخلاق المستندة إلى العاطفة. ربما لم يدرس ليوبولد قط الفلسفات الخلقية لهيوم وسميث، ومن المؤكّد أنه لم يقتبس منهم قط؛ وفي الواقع ربما عرف عن هيوم أنه مؤرخ فحسب، وعن سميث أنه عالم اقتصاد فحسب. لكن، نظرا لأنه لا ريب في قراءته لداروين وتلميحه في «أخلاق الأرض» إلى تفسير داروين لأصل وتطور الأخلاق، فإن النسب والأسس الفلسفية لأخلاق الأرض خاصّته يمكن اقتفاء أثرها عبر داروين وصولا إلى النظريات الأخلاقية المستندة إلى العاطفة العائدة إلى هيوم وسميث.

كُلانيّة أخلاق الأرض وسليفاتها

وفقا لما يقوله ليوبولد (والتشديد من قبلنا، ١٩٤٩، ٢٠٤)، «تقتضي أخلاق الأرض الاحترام - ... للأعضاء الزملاء، وكذلك أيضا للمجتمع بحد ذاته». بكلمات أخرى، إن لأخلاق الأرض بعدا كليا غريبا تماما عن التيار الرئيسي للنظريات الخلقية الحديثة رجوعا إلى هوبز. لكنّ البعد الكلي لأخلاق الأرض - أي احترام المجتمع بحد ذاته إضافة إلى احترام أعضائه إفراديا، ليس غريبا، على الأقل، عن نظريتي الأخلاق الداروينية والهيومية اللتين تستند إليهما. فيصعب على داروين (١٨٧١، ٩٦ - ٩٧) أن يكون أكثر تحديدا أو تشديدا فيما يخص هذه النقطة: «تعدّ الأفعال، لدى المتوحشين وربما كذلك لدى الإنسان البدائي، خيِّرة أو شريرة ما دامت حصريا تؤثر بوضوح في حسن حال القبيلة - وليس النوع البشري أو العضو الفرد في القبيلة. تتفق هذه النتيجة مع اعتقاد فحواه أن الحس الخلقي في منبته مشتق من الغرائز الاجتماعية، لأن كليهما يرتبط أولا وحصريا بالمجتمع». ويذكر غاري فارنر (١٩٩١، ١٧٩) بصراحة أن «الاهتمام بالمجتمعات بحد ذاتها ليس له سلف تاريخي في أعمال ديفيد هيوم». لكنّ له سلفا وهذا ما يمكن إثباته. إن هيوم ([١٧٥١] ١٩٥٧، ٤٧) يصرّ، في مواجهة بيّنة مع هوبز ومنظري العقد الاجتماعي الآخرين، على أننا «يجب أن نعتزل النظرية التي تفسِّر كل عاطفة خلقية بمبدأ حبّ الذات. ويجب أن نقرّ بنزوع اجتماعي أكبر، ونأخذ بالاعتبار أن مصالح المجتمع، حتى بحد ذاتها، ليست غير مهمة كليا بالنسبة إلينا». وهذه ليست ملاحظة معزولة. فنحن نقرأ مرارا في أعمال هيوم الأخلاقية نصوصا من قبيل: «يظهر أن الميل نحو الخير العام وتعزيز الطمأنينة والانسجام والنظام في المجتمع يفضي دائما، عندما يفضّل المبادئ الخيرية لدينا، إلى أن نتعهد جانب الفضائل الاجتماعية» هيوم ([١٧٥١] ١٩٥٧، ٥٦). وكذلك النص التالي: «كل شيء يعزز مصالح المجتمع لابد أن ينشر المسرّة، أمّا ما يؤذي فإنه مصدر للاضطراب» هيوم ([١٧٥١] ١٩٥٧، ٥٨).

وهذا القول لايعني أنه في أعمال هيوم، تحديدا، وحتى في أعمال داروين لا توجد مؤونة نظرية كافية للاهتمام بالأعضاء الأفراد في المجتمع إضافة إلى المجتمع بحد ذاته. إن شعور التعاطف محوري جدا فيها، وينبغي عليّ الاعتراف بوضوح أن المرء لا يجد في فلسفة آدم سميث الخلقية سوى القليل

من الكلية الأخلاقية. التعاطف يعني «مع مشاعر». وكما يعبر داروين (١٨٧١، ٨١) عن ذلك فإن «انفعال التعاطف الشديد الأهمية» يمكن بالكاد أن يشمل كيانا فوق عضوي من قبيل المجتمع بحد ذاته الذي لا يملك مشاعر خاصته. لكن هيوم وداروين يقرّان بمشاعر خلقية أخرى عدا التعاطف، مثل الوطنية، وهي ترتبط حصريا وخصوصا بالمجتمع على غرار ارتباط التعاطف بالأفراد الحاسّين.

على أي حال، في أخلاق الأرض العائدة إلى ليوبولد يحجب الجانبُ الكلي في النهاية الجانب الفردي. ففي بداية مقالة «أخلاق الأرض» يعلن ليوبولد، كما لاحظنا، أن أخلاق الأرض «تتطلب احترام الأعضاء الزملاء» في المجتمع الحيوي، إضافة إلى احترام «المجتمع بحدّ ذاته». وفي وسط المقالة، يتحدث ليوبولد (١٩٤٩، ٢١٠) عن «الحق الحيوي» و«استمراره»، لكن مثل هذا الحق يعود، كما يشير السياق، إلى النوع وليس إلى أفراد النوع. أمّا في نهاية المقالة، فيكتب ليوبولد (١٩٤٩، ٢٢٤ ـ ٢٥) حكمة خُلقية مجملة، أو قاعدة ذهبية، لأخلاق الأرض: «يكون الشيء صائبا عندما يميل إلى صون تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي. ويكون خاطئا عندما يميل خلافا لذلك». ففي هذه الحكمة ليست ثمة إشارة إلى «الأعضاء الزملاء» فقد تساقطوا تدريجيا بعيدا عن الاعتبار مع تقدم مقالة «أخلاق الأرض» نحو ذروتها.

لماذا؟ لقد ذكرنا سابقا أحد الأسباب. فالحفاظيون، وليوبولد يعدّ نفسه واحدا منهم، يهتمون احترافيا بالكليات البيولوجية والإيكولوجية ـ العشائر، الأنواع الحية، المجتمعات، المنظومات البيئية ـ وليس بمكوناتها الفردية. وقد حيكت أخلاق الأرض كي تناسب الاعتبارات الحفاظية، وهذه غالبا ما تختلط مع الاهتمام بأفراد الأنواع الحية. فمثلا إن الحفاظ على الأنواع النباتية المعرَّضة للخطر غالبا ما يتم إنجازه على نحو مباشر وفعال بواسطة الإبادة المتعمدة للحيوانات الوحشية التي تهدد هذه الأنواع. وإن صون تكامل المجتمع الحيوي غالبا ما يتطلب تخفيض أعداد عشائر بعض الأنواع الحية ضمن هذا المجتمع، سواء كانت بلدية أو غير بلدية، برية أو وحشية. ومن المؤكد أن تحرير الحيوان وحقوق الحيوان ـ التي يدافع عنهما بيتر سينغر وتوم ريغان، على التوالي ـ يحظران مثل هذه الحلول الملائمة، لكن الدموية، للمشكلات الحفاظية. وكذلك سيكون موقف الأخلاق البيئية الفردية الأكثر شمولا، كتلك

المفضّلة لدى تايلور (١٩٨٦). والسبب الآخر هو أن الإيكولوجيا تُعنى بكيانات فوق عضوية - المجتمعات الحيوية والمنظومات البيئية - وليس بالأفراد، وأخلاق الأرض مصوغة على نحو واضح بواسطة الإيكولوجيا وتعكس نظرة إيكولوجية إلى العالم. فالكلية تحديدا هي ما يجعل أخلاق الأرض الأخلاق البيئية المختارة لدى الحفاظيين والإيكولوجيين. وباختصار، إن الكلية هي مصدر القوة الرئيسي لأخلاق الأرض.

وسواء نسيهم في نهاية المقال أم لا، فإن ليوبولد يقول في «أخلاق الارض» إن «الأعضاء الزملاء» في «مجتمع الأرض» يستحقون «الاحترام». لكن كيف ندّعي احترامهم إذا كنّا، باسم المصلحة في تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي، نفرم لحم بعضهم، ونقتل بعضهم الآخر، ونشعل النيران في بعضهم، وهلمّ جرا. فهذه التصرفات القاسية غالبا ما تكون جزءا مما يدعوه الحفاظيون «إدارة الحياة البرية». وهنا، من جديد، كي نحلّ الأحجية ربما نرجع إلى داروين الذي يوضح أن الأخلاق نشأت عند الإنسان العاقل كي تخدم في المقام الأول حسن حال المجتمع. ولا ريب في أن «القتل والسلب والخيانة... إلخ»، هي من بين الأشياء التي تهدد بتفكيك المجتمع البشري. ولكنّ الأخلاق إذ تتطور متلازمة مع التطور الاجتماعي، لا توسع فحسب منظورها، بل يتغير محتواها بحيث إن ما هو خطأ في إحدى مراحل التطور الاجتماعي ربما لا يكون خطأ في مرحلة تالية. ففي المجتمع القبلي، كما يلاحظ داروين، يعدّ زواج الأباعد بمنزلة وصية أساسية. لكن الأمر ليس كذلك في المجتمع الجمهوري. ومع ذلك، ففي كلّ المجتمعات البشرية - من الجماعات المتوحشة وصولا إلى عائلة الإنسان - يبقى «عار» القتل والسلب والخيانة «دائما». لكن المجتمع الحيوي المتعدد الأنواع مختلف كثيرا عن كل مجتمعاتنا البشرية بحيث إننا لا نستطيع التسليم بأن ما هو خطأ القيام به من قبل أحد الكائنات البشرية تجاه الآخر حتى في كل مستوى من التنظيم الاجتماعي، هو خطأ أيضا القيام به من قبل أحد الأعضاء الزملاء في المجتمع الحيوي تجاه الآخر.

ينبغي علينا تذكّر أن الطاقة هي عُملة اقتصاد الطبيعة. وهي تنتقل من عضو إلى آخر، وليس من يد إلى أخرى كالنقود في الاقتصاد البشري، بل من معدة إلى معدة. فكما يلاحظ ألدو ليوبولد (١٩٤٩، ١٠٧) بخصوص المجتمع

الحيوي، «الحقيقة الوحيدة هي أن على أعضائه أن يمتصّوا بقوة، ويعيشوا بسرعة، ويموتوا غالبا». ثمة في المجتمع الحيوي منتجون ومستهلكون، مفترسون وفرائس. وبإمكان المرء القول إن تكامل واستقرار المجتمع الحيوي يعتمد على الموت إضافة إلى الحياة؛ والواقع أن في إمكان المرء أن يقول المزيد، وهو أن حياة أحد الأعضاء تفترض منطقيا تماما موت آخر. وعلى ذلك، يصعب المحاجة بأن قتلنا للأعضاء الزملاء في المجتمع الحيوي هو، بديهيا، خاطئ من وجهة نظر أخلاق الأرض. فالحكم يعتمد على ما يُقتل، ولأي أسباب، وفي ظلّ أي ظروف، وكيف. ربما تزودنا الإجابة عن هذه التساؤلات بالإجابة عن مسألة الاحترام. لقد قدّمت لنا الشعوب الهندية ـ الأمريكية التقليدية نماذج الاستخدام المحترم، ولكن العنيف والمميت غالبا، للأعضاء الزملاء في المجتمع الحيوي (كاليكوت وأوفيرهوت ١٩٩٣).

مشكلة الفاشية الإيكولوجية

الكلية هي القوة الرئيسية لأخلاق الأرض، لكنها أيضا عائقها الرئيسي. لنذكر أنه تبعا لرأي ليوبولد، البيولوجيا التطورية والإيكولوجيّة تكشف أن «الأرض مجتمع ننتمي إليه» وليس «سلعة تخصّنا»، وأنه من وجهة نظر أخلاق الأرض، لسنا سوى «أعضاء ومواطنين عاديين في المجتمع الحيوي». وبالتالي، يلوح لنا أن الحكمة الخلقية المجملة تنطبق على الإنسان العاقل، لا أقلّ مما تنطبق على الأعضاء والمواطنين الآخرين في المجتمع الحيوي، عاديين أو خلاف ذلك. إن عدد سكان البشر الذي تجاوز ستة مليارات فرد يعدّ تهديدا كارثيا لتكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي. وبالتالي فإن وجود مثل هذا العدد الهائل من البشر خطأ من وجهة نظر أخلاق الأرض. ولكي نصحح ذلك الخطأ، ألا ينبغي علينا أن نقوم بما نقوم به عندما تنفجر أعداد عشيرة الأيّل الأبيض أو أي نوع حي آخر ازديادا وتهدد تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي؟ فنحن فورا وبلا إبطاء نخفض أعدادهم، بأي وسيلة ضرورية، وعادة بالقتل العشوائي دون تمييز لأعضاء تلك العشائر ـ بشكل محترم، بالطبع ـ حتى تصل أعدادهم إلى المستوى الأمثل. ولا يستغرق الأمر طويلا حتى يستنتج منتقدو أخلاق الأرض بُطلان مضمونها ـ ظاهريا فقط، كما سأحاجج في الحال. يقول وليام إيكن (١٩٨٤، ٢٦٩) من وجهة نظر أخلاق الأرض، «أن الموت البشري الكثيف سيكون

أمرا خيّرا. ومن واجبنا أن نتسبب فيه. فمن الواجب على نوعنا الحيّ، في علاقته بالكل، أن يحذف ٩٠ بالمائة من عددنا». فالنتيجة المنطقية اللازمة عن أخلاق الأرض ومناطها أن الكائنات الحية الفردية، ومن الواضح أن ذلك يتضمن الكائنات البشرية الفردية، يجب أن يُضحى بها في سبيل خير الكلّ، تجعل أخلاق الأرض، تبعا لتوم ريغان (١٩٨٣، ٢٦٢)، ضربا من «الفاشية البيئية». ويردد فريدريك فيريه (a١٩٩٦، ١٨) ويضخّم اتهام إيكن وريغان لأخلاق الأرض: إن أي شيء نتمكن من القيام به كي نبيد الأعداد الزائدة من الناس... سيكون «صائبا» خلقيا! والإحجام عن مثل هذه الإبادة سيكون «خاطئا»!... إن اعتبار أخلاق الأرض دليلا للمستقبل البشري - على الرغم من النوايا الحسنة لمناصريها - سوف يقود إلى الفاشية التقليدية، إلى إغراق الشخص الفرد في بحر تمجيد جماعية العرق أو القبيلة أو الأمة. أخيرا، تضم كريستين شريدر فريتشيت صوتها إلى جوقة المعبِّرين عن ازدرائهم الخلقي «لأخلاق» الأرض: «إن إلحاق حسن حال كل المخلوقات بتكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي يجعل المرء يُلحق حسن حال الإنسان الفرد، في جميع الحالات، بحسن حال المجتمع الحيوي (شريدر - فريتشيت ١٩٩٦، ٦٣).

وقد دافع مايكل زيمرمان (١٩٩٥) عن أخلاق الأرض في وجه اتهامها بالفاشية مشيرا إلى أن الفاشية، إضافة إلى إلحاقها حسن حال الفرد بحسن حال المجتمع، تتضمن سمات مميزة أخرى، أبرزها النزعة الوطنية والنزعة العسكرية. وليس ثمة في أخلاق الأرض أي تلميح إلى هاتين النزعتين. لكن مهما يكن اللقب الذي ننعتها به، إذا تضمنت أخلاق الأرض ما يدعيه إيكن وريغان وفيريه وشريدر - فريتشيت، ينبغي نبذها كشذوذ فظيع. ومن يُمن الطالع أنها ليست كذلك. فالاعتقاد بأنها كذلك يعني أن المرء يفترض أن ليوبولد قد عرض أخلاق الأرض كبديل، وليس كتكملة، لأخلاقنا البشرية الموقرة والمألوفة. لكنه لم ينو ذلك. يشير ليوبولد إلى المراحل المتنوعة من التطور الأخلاقي - بدءا بالأعراف القبلية وصولا إلى حقوق الإنسان العالمية، وأخيرا، أخلاق الأرض - على أنها «تتمات» وتعني التتمة «زيادة عن طريق الإضافة أو التراكم الخارجيين». إن أخلاق الأرض هي تتمة - أي أنها إضافة - لأخلاقنا الاجتماعية المتراكمة العديدة، وليست شيئا يفترض فيه الحلول محلهم. وكما أشرح هنا، إذا كان ليوبولد يشيِّد أخلاق الأرض على أساسات

نظرية يجدها لدى داروين، فمن الجلي عندها أنه مع حلول كل مرحلة جديدة في التطور المتتام للأخلاق لا يتم حذف أو استبدال المراحل القديمة، بل يضاف إليها. فمثلا، إنني مواطن في جمهورية معينة، لكنني أظل أيضا عضوا في عائلة واسعة، ومقيما في إحدى البلدات. ومن الواضح تماما لنا جميعا، عبر خبرتنا الخلقية الشخصية، أن الواجبات الملازمة للمواطنة في جمهورية (الضرائب، الخدمة في القوات المسلحة أو في قوات حفظ السلام، مثلا) لا تلغي أو تحل محل الواجبات الملازمة للعضوية في عائلة (احترام الوالدين، حب وتعليم الأطفال، مثلا) أو للإقامة في إحدى البلدات (دعم المدارس العمومية، حضور لقاءات البلدة). وعلى غرار ذلك، من الواضح بالدرجة ذاتها - على الأقل عند ليوبولد وشرّاحه، إن لم يكن عند نقاده - أن الواجبات الملازمة للمواطنة في المجتمع الحيوي (صون تكامله واستقراره وجماله) لا تلغي أو تحل محل الواجبات الملازمة للعضوية في القرية البشرية العالمية (احترام حقوق الإنسان).

ترتيب الواجبات الناشئة عن العضوية في مجتمعات متعددة

دفع هذا الاعتبار فارنر (١٩٩١) للمحاجة بأن أي مناصر لأخلاق الأرض، ومن المفترض أن ليوبولد مشمول بذلك، يجب أن يكون تعدديا خلقيا moral pluralist. وهذا صحيح بما يكفي، إذا كان المقصود بالتعدديّ الخلقي فقط أن المرء يحاول الالتزام في وقت واحد بقواعد خلقية متعددة (احترام الأب واحترام الأم، حب الوطن، احترام حقوق جميع الكائنات البشرية بغض النظر عن العرق، أو العقيدة، أو اللون، أو الأصل القومي، صون تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي، على سبيل المثال). أما إذا كان المقصود بالتعددي الخلقي أن المرء يناصر فلسفات خلقية متعددة والنظريات الأخلاقية المرتبطة بها، كما هو وارد في كتاب كريستوفر ستون الشهير والمؤثر «قضية التعددية الخلقية (١٩٨٧)»، عندها ليس بالضرورة أن يلتزم مناصرو أخلاق الأرض بالتعددية. في المقابل، إن الأسس النظرية الأحادية لأخلاق الأرض تولّد على نحو طبيعي زمرا متعددة من الواجبات الخلقية - وقواعد ومبادئ ووصايا ملازمة لها - ترتبط كل منها بمستوى اجتماعي معين (على سبيل المثال، الأسرة، الجمهورية، القرية العالمية، المجتمع الحيوي) والجميع ينضوي في

إطار فلسفة خلقية واحدة. تلك الفلسفة الخلقية هي ما نضع خطاطة لها هنا، بدءا بالغرائز والوجدانات الاجتماعية التي ذكرها هيوم والتي تتطور إلى أخلاق مناسبة تتوسع وتتعقد أكثر وبسرعة بموازاة التطور الاجتماعي وفق السيناريو الذي قدمه داروين.

تتضمن أخلاق الأرض تعددية محددة (قواعد خلقية متعددة، أو زمر متعددة للواجبات، أو مبادئ ووصايا متعددة) وليس تعددية مائة في المائة من الفلسفات الخلقية وفقا لما يورده ستون (١٩٨٧) - أخلاق أرسطوية لهذا المأزق وأخلاق كانطية لذاك، والمذهب النفعي هنا ونظرية العقد الاجتماعي هناك (الفصلان ٨ و٩). لذلك، وكما تشير شريدر فريتشيت (١٩٩٦، ٦٣) يجب أن تقدم أخلاق الأرض «مبادئ أخلاقية من المستوى الثاني ومنظومة تراتبية للأولويات تصف الشروط الخصوصية التي يجب وفقا لها الإقرار بالمبادئ الأخلاقية الكلية والفردية [من المستوى الأول]». لا يزودنا ليوبولد بمثل هذه المبادئ من المستوى الثاني لأجل ترتيب الأولويات ضمن مبادئ المستوى الأول، لكن يمكن بسهولة اشتقاقها من الأسس الجمعية لأخلاق الأرض. إن تركيب اثنين من مبادئ المستوى الثاني يمكّننا من الوصول إلى تراتب الأولويات ضمن مبادئ المستوى الأول عندما تتعارض في مأزق معيّن. وأول مبادئ المستوى الثاني (SOP-1) فحواه أن الإلزامات الناشئة عن العضوية في المجتمعات الأكثر إجلالا وحميمية مقدّمة على تلك الناشئة عن العضوية في مجتمعات لا - شخصية وأحدث في انبثاقها. فمثلا، أعتقد أن معظمنا يشعر بأن واجباتنا العائلية (العناية بالوالدين العجوزين وتعليم الأطفال الصغار) تتقدم على الواجبات المدنية (التبرع للمؤسسات الخيرية، التصويت لمصلحة ضرائب أعلى من أجل دعم أفضل للأشخاص المعوزين الأكثر فقرا) عندما لا نستطيع، نظرا إلى وسائلنا المحدودة، القيام بالواجبات العائلية والمدنية سويّة. والمبدأ الثاني في المستوى الثاني (SOP-2) فحواه أن المصالح الأقوى (ونقول الأقوى لافتقارنا إلى كلمة أفضل) تنشأ عنها واجبات تتقدم على الواجبات الناشئة عن المصالح الأضعف. فمثلا، في حين تكون واجبات المرء إزاء أطفاله، مع تساوي كل الشروط الأخرى، تتقدم إلى حد بعيد على واجباته إزاء الأطفال الأباعد في البلدة التي ينتمي إليها، إلا أن هذا المرء سيعد مهمِلا أخلاقيا عندما يغدق على أطفاله وسائل الترفيه في حين أن

أولئك الأطفال الأباعد يفتقرون إلى الضرورات المحضة (الغذاء، المأوى، الملبس، التعليم) اللازمة من أجل حياة كريمة. إن امتلاك الضرورات المحضة اللازمة من أجل حياة كريمة هو مصلحة أقوى من الاستمتاع بوسائل الترفيه، وواجباتنا إزاء المساعدة على توفير تلك الضرورات للأطفال الأباعد تتقدم على واجباتنا إزاء توفير وسائل الترفيه لأطفالنا.

وتطبق مبادئ المستوى الثاني هذه أيضا في المآزق التي تتعارض في سياقها واجباتنا إزاء الأفراد مع واجباتنا إزاء المجتمعات بحد ذاتها. ففي قضية اشتهرت على يد جان بول سارتر في مؤلفه «الوجودية مذهب إنساني» يقع شاب في معضلة محيِّرة؛ أن يذهب للالتحاق بقوات فرنسا الحرة الموجودة في إنجلترا في أثناء الاحتلال النازي لفرنسا في الحرب العالمية الثانية، أو أن يمكث في البيت بجانب والدته. إن سارتر مهتم، بالطبع، بالاختيار الوجودي الذي يلقي بثقله على هذا الشاب وبمتابعة أطروحة مفادها أن قرار هذا الشاب، بطريقة ما، هو الذي يصنع مبدأ خلقيا، وليس أن هذا القرار يجب اتخاذه منهجيا بتطبيق مبادئ خلقية متنوعة. لكن مبادئ المستوى الثاني التي نبسطها هنا تطبِّق مباشرة وبشكل حاسم على معضلة الشاب مبدأ الحرية الوجودية. يستلزم أول مبادئ المستوى الثاني (SOP-1) أن يمنح الشاب الأولوية لمبدأ المستوى الأول، أي احترام الأب واحترام الأم، على المبدأ الآخر للمستوى الأول، أي خدمة الوطن. لكن ثاني مبادئ المستوى الثاني (SOP-2) يعكس الأولوية التي يُمليها أول مبادئ المستوى الثاني (SOP-1) إن بقاء فرنسا ككيان فوق ـ عضوي مهدد هنا. والمصلحة الخاصة لوالدة الشاب هي الأضعف لأن ذهابه، كما يذكر سارتر ـ وربما مقتله ـ سوف يغمرها «باليأس». سيكون يأس والدته رهيبا، لكنه ليس رهيبا بقدر ما سيكون عليه تدمير فرنسا في حال لم يقاتل من يكفي من الشبان في سبيلها. وبالتالي، فإن حل معضلة هذا الشاب واضح؛ ينبغي عليه أن يعطي الأولوية لمبدأ المستوى الأول، خدمة الوطن. لنفترض أن ذلك الشاب أمريكي وأن الزمن هو أوائل السبعينيات وتواجهه معضلة البقاء في البيت مع والدته أو الانضمام إلى قوات حفظ السلام والذهاب إلى أفريقيا، عندها، يجب عليه أن يعطي الأولوية لمبدأ المستوى الأول، احترام الأب واحترام الأم، ويمكث في البيت. ولنفترض أن الشخص نفسه الذي صور سارتر حالته، والدته يهودية سيرسلها

النازيون إلى موت مرعب في معسكرات الاعتقال إذا لم يمكث ولدها معها ليعينها على التخفي، عندها ومن جديد، يجب على الشاب أن يعطي الأولوية لمبدأ المستوى الأول، احترام الأب واحترام الأم، ويمكث في البيت.

تطبيق مبادئ الأولوية على مشكلة الغابة المعمَّرة

دعوني أنظر الآن في تلك الضروب من المآزق التي تتعارض في سياقها الواجبات إزاء الكائنات البشرية مع الواجبات إزاء المجتمعات الحيوية بحد ذاتها. يزودنا فارنر (١٩٩١، ١٧٦) بقضية تتصل بصميم موضوعنا:

> لنفترض أن أحد البيئيين مفتون بأخلاق الأرض لدى ليوبولد، وينظر في أمر التصويت في استفتاء وطني على حماية البومة المرقطة عن طريق الحدّ من قطع الأشجار في غابات الشمال الغربي... ففي هذه الحالة سيتعين عليه التصويت، ليس تبعا لأخلاق الأرض، بل تبعا لأي أخلاق تُعنى بالروابط الوثيقة مع العائلة البشرية و/ أو المجتمع البشري الأوسع. ولذلك، إذا كان أحد أقاربه واحدا من ضمن الـ ١٠ آلاف حطّاب الذين سيفقدون عملهم عند الموافقة على الاستفتاء، عندها سيكون ذلك البيئي ملزَما أخلاقيا بالتصويت ضد الاستفتاء. وحتى لو لم يكن أحد من الحطابين عضوا في عائلته، فلا يزال المصوِّت ملزما بالتصويت ضد الاستفتاء.

يكمن الخلل في الاستدلال الذي يجريه فارنر في أنه يطبق فقط أول مبادئ المستوى الثاني (SOP-1) إن الإلزامات الناشئة عن العضوية في المجتمعات الأكثر إجلالا وحميمية مقدمة على تلك الناشئة عن العضوية في مجتمعات لا شخصية وأحدث في انبثاقها. لو أن لدينا فقط المبدأ الجمعي في المستوى الثاني لكان استدلال فارنر صائبا. لكن ثاني مبادئ المستوى الثاني (SOP-2) ـ إن المصالح الأقوى تنشأ عنها واجبات تتقدم على الواجبات الناشئة عن المصالح الأضعف ـ يعكس الأولويات المحددة بتطبيق أول مبادئ المستوى الثاني (SOP-1) في هذه الحالة. فالبومة المرقطة مهددة بالانقراض الذي يمكن الحيلولة دونه بشريا ـ مهددة بالقتل الحيوي، إذا صحت الكلمة ـ كما أن المجتمعات الحيوية في الغابة المعمرة في الشمال الغربي المطل على

المحيط الهادئ مهددة بالتدمير. هذه التهديدات هي المكافئ البيئي للإبادة الجماعية والهولوكست. ومن جهة أخرى، إن الحطابين مهددون بالخسارة الاقتصادية، بيد أن هذه يمكن تعويض كل دولار منها. لكن، وكما أُخبرت، إن الأكثر أهمية لدى الحطابين يتمثل في تهديد نمط حياتهم. لكن الرزق ونمط الحياة، وهما مما يمكن إيجاد بدائل لهما، أقل أهمية من الحياة ذاتها. لو أننا أمام خيار فحواه قطع ملايين الأشجار البالغة من العمر ٤٠٠ سنة أو التسبب بمصرع آلاف الحطابين البالغين من العمر ٤٠ سنة، عندها سوف تكون واجباتنا إزاء الحطابين مقدمة وفق أول مبادئ المستوى الثاني (SOP-1)، ولن يُبطل ثاني مبادئ المستوى الثاني (SOP-2) أول مبادئ المستوى الثاني (SOP-1)، لكن ليس هذا هو الخيار الذي نواجهه. فالخيار يكمن بين قطع الأشجار البالغة من العمر ٤٠٠ سنة والتسبب في انقراض البومة المرقطة وتدمير المجتمع الحيوي للغابة المعمرة، من جهة، واستبدال عمال الغابة في اقتصاد لا يزال يستبدلهم عبر المكننة وتصدير الأخشاب الخام إلى اليابان والأسواق الأجنبية من جهة أخرى. وعلى أي حال فإن الاحتطاب، كنمط حياة عتيق، محكوم عليه بالاضمحلال الذاتي لأنه سيزول إذا ما واصل أقطاب صناعة الخشب مكننة عملهم (علما أنهم يلومون البومة المرقطة على تسببها بالزعزعة الاقتصادية لحياة الحطابين والعمال الآخرين في صناعة الخشب). إن التكامل بين (SOP-2) و(SOP-1) يجعل دلالة أخلاق الأرض واضحة جلية في المأزق النموذجي الذي عرضه فارنر، وهذه الدلالة معاكسة لما يدعيه فارنر عندما يطبق المبدأ (SOP-1) فقط.

خلاصة

إن أخلاق الأرض الكلية لدى ليوبولد ليست حالة من الفاشية. فالمقصود من أخلاق الأرض أن تكمل، لا أن تحل محل، الأخلاق الاجتماعية الأكثر توقيرا، ذلك أنها تتمة أو إضافة. كما أن أخلاق الأرض ليست «نمرا من ورق»، أو أخلاقا بيئية لا حيلة لها (نيلسون ١٩٩٦). فعندما نتعرض، في سياق مأزق خلقي معين، للاختيار المحكوم بمبدأ اجتماعي يتعين على الفاعل الخلقي مراعاته، يمكن أن نحدد خيارنا بتطبيق مَبْدَأَيِّ المستوى الثاني. فالمبدأ الأول (SOP-1) يتطلب من الفاعل الخلقي إعطاء الأولوية لمبادئ المستوى الأول

الناشئة عن العضوية في المجتمعات الأكثر إجلالا وحميمية. ولذا، عندما تكون الواجبات الكلية الموجَّهة بيئيا على تعارض مباشر مع الواجبات الفردية الموجهة بشريا، تحظى هذه الأخيرة بالأولوية. ولذلك قلنا إن أخلاق الأرض ليست حالة من الفاشية. لكن ثاني مبادئ المستوى الثاني (SOP-2) يتطلب من الفاعل إعطاء الأولوية للمصالح الأقوى في القضية موضع التعارض. وفي حال أن الدلالة المحددة بموجب تطبيق المبدأ SOP-1 تتعزز بتطبيق المبدأ SOP-2، فعندها يكون خيار الفاعل واضحا. وفي حال أن الدلالة المحددة بموجب تطبيق المبدأ SOP-1 تتناقض مع تطبيق المبدأ SOP-2، فعندها يكون خيار الفاعل واضحا بالدرجة نفسها: إن المبدأ SOP-2 يُبطل المبدأ SOP-1. ولذلك، عندما تتعارض الواجبات الكلية الموجهة بيئيا مع الواجبات الفردية الموجهة بشريا، وعندما تكون المصالح البيئية الكلية المعنية أقوى بشكل متميز من المصالح البشرية الفردية المعنية، فإن الأولى، في كلتا الحالتين، هي التي تحظى بالأولوية.



9

تحديات في الأخلاق البيئية (*)

هولمز رولستون الثالث

عندما أصبحت الأخلاق حديثة في قرن داروين، استقر الأخلاقيون على نتيجة واحدة على الأقل: إن الخلقيّ لا يمتّ إلى الطبيعي. والمحاجة خلافا لذلك توقع في الوهم الطبيعاني، والانتقال بلا تسويغ مما هو كائن في الطبيعة إلى ما يجب أن يكون في الثقافة. يصف العلم التاريخ الطبيعي والقانون الطبيعي؛ وتصف الأخلاق السلوك البشري والقانون الخلقي؛ وإن الخلط بين الاثنين يوقع في خطأ مَقُولي. فالطبيعة، ببساطة، خلو من القيمة الموضوعية؛ وإن تفضيلات الذوات البشرية هي ما يؤسس القيمة؛ وهذه القيم البشرية، المعتبرة على نحو مناسب، تولِّد الواجبات البشرية. إن البشر، فقط البشر، هم الذات والموضوع في الأخلاق. الطبيعة لا خلقية amoral؛ والمجتمع الخلقي يوجد ضمن البشر.

(*) أعدّت هذه المقالة في الأصل لندوة الرابطة الفلسفية الأمريكية حول كتاب رولستون Enviromental Ethics. وقد ظهرت نسخة منقحة عنها في كتاب Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle (Yale University press, New Haven, London, 1991).

«كل انقراض هو نوع من القتل الفائق»

هولمز رولستون الثالث

في الثلث الأخير من القرن العشرين، المضطرب فيما نحن ندخل الألفية الثالثة، ثمة ثورة منذرة. فالنوع البشري وحده فقط يضم فاعلين خلقيين، لكن ربما لا ينبغي للضمير، على مثل هذه الأرض، أن يستعمل لاستثناء كل شكل آخر للحياة من الاعتبار، مع ما يستتبع ذلك من مفارقة فحواها أن النوع الحي الخلقي الوحيد يعمل فقط وفقا لمصلحته الذاتية الجمعية إزاء البقية جميعا. فثمة ما هو فائق التخصيص في أخلاق تعتنقها فئة الإنسان العاقل المهيمن، وتعتبر أن حُسن حال نوع واحد فقط من بين عدة ملايين الأنواع الحية الأخرى هو هدف ومناط الواجب. نحن بحاجة إلى أخلاق بين ـ نوعية interspecific. ومهما يكن شأن ما يجب أن يكون في الثقافة، فهذا العالم البيولوجي الكائن لديه أيضا ما يجب أن يكون؛ وينبغي علينا المحاجة انطلاقا من الطبيعي إلى الخلقي.

وإذا تطلب هذا الأمر تغيرا في النموذج الإرشادي paradigm المعني بأنواع الأشياء التي يمكن ربط الواجب بها، فهذه هي إلى حد كبير الحال الأسوأ لتلك الأخلاق الإنسانوية التي لم تعد تصلح في، أو تناسب، بيئتها المتغيرة. فالمركزية البشرية التي رافقتها كانت اختلاقا على أي حال. ثمة شيء نيوتوني، لم يصبح بعد إنشتاينيا، إلى جانب شيء ما جديد خلقيا يتصل بالعيش في إطار مرجعي حيث نوع حي واحد يعد نفسه مطلقا ويقيّم أي شيء آخر نسبة إلى منفعته. فإذا صح نعته النوعي أفلا ينبغي على الإنسان العاقل أن يقيّم هذا الحشد من الحياة كشيء يمتلك الحق بالمطالبة باهتمام به بالذات؟ لعل الإنسان هو القائس الوحيد للأشياء، لكن هل الإنسان هو المقياس الوحيد للأشياء؟ إن التحدي الذي يواجه الأخلاق البيئية هو في مسعاها المبدئي لإعادة تعيين حدود الإلزام الأخلاقي.

ويظل ثمة الشعور بالمفارقة الذي ينذر بإطاحة النموذج الإرشادي. الضمير الإيكولوجي؟ يبدو أن هذا المصطلح يحمل معه خطأ مقوليا؛ فأن نضيف صفة علمية إلى اسم موصوف أخلاقي، يشبه ما يشي به مصطلح البيوكيمياء المسيحية من مزاوجة خاطئة بين صفة دينية واسم موصوف علمي. يوهمنا التحليل بأن العلاقة ثلاثية الأبعاد. الشخص (أ) عليه واجب إزاء الشخص (ب) يتعلق بالبيئة (ج)، فلا أحد أنكر أبدا أن للأشياء الطبيعية قيمة أداتية بالنسبة إلى البشر. فالبيئة قد تساعد أو تؤذي البشر، وثمة واجبات على

البشر تتعلق ببيئتهم النفيسة، البيئة التي باستطاعتهم تقييمها. ولذلك قد يرتد المحافظون على القديم إلى الرفض المتواصل لأن يفكر الفلاسفة بيولوجيا ويعملوا على تطبيع naturalize الأخلاق بالمعنى العميق. هم يخشون عدم الاتساق المنطقي في اقتراح أن ثمة قيمة غير ذات منشأ بشري، أو أن من المبالغة في التأمل الميتافيزيقي، غير القابل لأن يصبح عمليا أو لأن يميز نفعيا على أي حال، ادعاء أن أخلاقا بيئية ملائمة يمكن أن تكون ذات منشأ بشري أو حتى متمركزة بشريا.

لكننا إذ نتصدى للأزمة نختبر المزيد من المواجهة الخلقية المباشرة. فليست الأخلاق البيئية من قبيل الخلط؛ إنها دعوة إلى التطور الخلقي. تلتمس جميع الأخلاقيات الاحترام اللائق للحياة، لكن احترام الحياة البشرية هو مجرد فرع من أصل هو احترام الحياة كلها. ففي المآل، إن ما تدور الأخلاق حوله إنما هو رؤية ما هو خارج قطاع مصلحتك الشخصية أو مصلحتك الفئوية. إن أخلاقا جامعة لسوف تكتشف قيما في العالم الطبيعي، وواجبات إزاءه. إن حيوية الأخلاق تعتمد على معرفتنا بما هو حيوي حقا، وعندها سوف نكتشف التقاطع بين القيمة والواجب. يتطلب الضمير الإيكولوجي مزجا غير مسبوق بين العلم والضمير، بين البيولوجيا والأخلاق.

١ ـ الحيوانات العليا

نحن نلتقي مباشرة بالحياة البصيرة، على الأقل حيثما ترتد نظرتنا المحدقة عن شيء هو بحد ذاته يمتلك نظرة مهتمة. تبدو العلاقة ذات بعدين: الأنا ـ الأنت، الذات مقابل الذات. ومقارنة مع الاهتمام بالتربة والماء، الحيويين أداتيا لكنهما بلا بصيرة، عندما نقابل الحيوانات العليا فكأن شخصا ما ثمة وراء الفرو والريش. إن «البيئة» خارجية بالنسبة إلينا، ولكن حيثما تكون ثمة داخليّةٌ في هذه البيئة، ربما يجب علينا أن نشعر بالوعي الآخر. فكل ما يهم الحيوانات يهمّ خلقيا.

تدافع الحيوانات البرية عن حياتها لأن لديها خيرها الخاص. فالحيوانات تصيد وتصرخ، وتبحث عن المأوى، وتبني أعشاشها وتغرد، وتعتني بصغارها وتهرب من الأخطار، وتحس بالجوع والعطش والتعب والإثارة والنعاس، وتسعى إلى موائلها وأقرانها. إنها تعاني من الأذى وتلعق جراحها. تستطيع تمييز

الطمأنينة والخوف، المحنة والكلل، الراحة والألم. وعندما تحسب ما يعنيها وما يؤذيها في البيئة لا تجعل الإنسان مقياس الأشياء إطلاقا؛ ولا حتى القائس الوحيد للأشياء.

لكن يظل الإنسان هو القائس الخلقي الوحيد للأشياء، فكيف ينبغي له أن يدخل في الاعتبار هذه الأشياء البرية غير الخلقية non-moral؟ لعل المرء يتوقع من الأخلاق الكلاسيكية أن تتخير جيدا أخلاقا تخص الحيوانات. فأجدادنا لم يفكروا في الأنواع الحية المهددة أو المنظومات البيئية أو المطر الحمضي أو طبقة الأوزون، لكنهم عاشوا في ارتباط وثيق مع الحيوانات الداجنة والبرية بأكثر مما نفعل نحن. مع ذلك، وحتى وقت متأخر، لم تكن القرون الثلاثة العلمية الإنسانوية التي انصرمت منذ ما يدعى التنوير، قرونا تتصف بالحساسية تجاه الحيوانات. كانت الحيوانات مادة حية بلا عقل؛ والبيولوجيا آلية النزعة. وحتى علم النفس كان سلوكيا بدلا من الدفاع عن التجربة الحيوانية. والفلسفة، كما قلنا سابقا، اعتقدت أن الإنسان مقياس الأشياء. وطوال عدة قرون من العلم الغليظ والأخلاق الإنسانوية كان ثمة القليل من الشفقة على الحيوانات. فنحن نأكل الملايين منها كل عام ونستخدم عدة ملايين أخرى في الصناعة والبحوث، إذ لا شيء مهم إذا لم يهم البشر.

وحتى الآن، مع تقدمنا الأخلاقي، لا نزال نقول عَرَضا يجب أن نكون إنسانيين إزاء الحيوانات غير البشرية. لكن كما قال بنتام، «ليس السؤال هل يعقلون أو هل يتكلمون؟ بل هل يعانون؟» هذه الحيوانات غير البشرية لا تشارك البشر قدرتهم على التعقل والكلام، بل القدرة على المعاناة، وبإمكان الأخلاق البشرية أن تتوسع قدما نحو الحيوانات. لعلنا لسنا واثقين فيما يخص الحشرات والسمك، لكن على الأقل سوف نحتاج إلى أخلاق الطير والثدييات.

إن تقدم العلم المعاصر قد محا باطراد الحد الفاصل بين البشري وغير البشري. إن التشريح، والكيمياء الحيوية، والإدراكات الحسية، والإدراك المعرفي، والتجربة، والسلوك، والتاريخ التطوري للحيوان متماثلة مع ما لدينا. ليس للحيوانات نفوس خالدة، ولكن حتى الأشخاص قد لا يحظون بذلك، أو ربما لا يكون امتلاك النفوس هو الشيء الوحيد الذي يؤخذ بالاعتبار الخلقي.



ولقد محا التقدم الأخلاقي الخط الفاصل على نحو إضافي. إن اللذات الحسية شيء طيب، ويجب على الأخلاق أن تكون مساواتية لا عشوائية ولا تمييزية. ثمة مبررات علمية تكفي وتزيد فحواها أن الحيوانات تستمتع باللذات وتقاسي الآلام؛ وليس ثمة أي مبررات أخلاقية لتقييم هذه الأمور لدى البشر خلافا للحيوانات. هذا كائن في الطبيعة أما ما يجب في الأخلاق فليس حتى الآن مستقلا عنه على الرغم من كل شيء. يجب أن نعامل الحيوانات بإنسانية، وهذا يعني أن نعامل الحيوانات على قدم المساواة مع أنفسنا حيثما كانت مصالحهم معادلة لمصالحنا.

حديثا، جرت إعادة تقدير نشيطة للواجبات البشرية إزاء الحياة الحاسة. وكتب في الأعوام الخمسين الماضية حول هذا الموضوع أكثر مما كتب حوله في القرون الخمسة السالفة. لقد هلّل العالم عندما أنقذ البشر في خريف ١٩٨٨ اثنين من الحيتان من جليد الشتاء. وفي المتنزه الوطني روكي ماونتن وضعت لافتة تأمر الناس بعدم إزعاج كبش الجبل: «احترم حقهم في الحياة». وقد وافقنا على تشريعات تخص حسن حال الحيوانات وأسسنا في جامعاتنا لجانا للعناية بالحيوانات. وبذلك أحدثنا اختراقا حيويا يتجاوز البشر، وتعلمنا أول دروس الأخلاق البيئية.

لكن مخاطر عدم كفاية الأخلاق تكمن في التوسيع الخلقي الذي يبسط الحقوق على قدر الثدييات وليس أكثر، تلك الأخلاق ذات الأساس النفساني التي تأخذ باعتبارها الخبرة الحاسة فقط. فنحن نحترم حياة أبناء عمومتنا الحيوانات غير البشرية، لكن القريبة من البشر، إنها أخلاق شبه ـ متمركزة بشريا لكنها تظل ذاتية تماما. وتبقى العدالة موضع اهتمام بالذوات المثيلة لنا. عند توسيع الأخلاق البشرية نقول إن الخراف أيضا لها حقوق ويجب أن نكون إنسانيين مع الحيتان. وفي الواقع، لم يحدث اختراق نظري كبير ولا تحول في النموذج الإرشادي. كما لم نصل بعد إلى أخلاق ذات أساس بيولوجي.

لا ريب في حاجتنا إلى أخلاق تخص الحيوانات، لكن هذا ليس إلاّ مستوى واحدا فقط في سياق أخلاق بيئية شاملة. عندما نحاول استعمال الحقوق الموسَّعة ثقافيا والفوائد ذات الأساس النفساني وذلك كي نحمي المجموع النباتي، أو حتى المجموع الحيواني عديم الحس، وكي نحمي الأنواع الحية

المهددة أو المنظومات البيئية، فما نقدر عليه لا يتعدى التمتمة. وفي الواقع، لقد يئسنا من محاولة حماية كبش الجبال لأن الأسد هناك لا يحترم حقوق أو فوائد هذا النوع من الخراف التي يقتلها. فليست ثمة حقوق في البرية، والطبيعة لا تبالي بحسن حال حيوانات معينة. زد على ذلك أنه في إطار الثقافة يذبح البشر الخراف ويأكلونها بانتظام، في حين أن للبشر الحق في ألا يؤكَلوا سواء من قبل بشر أو أسود.

إذا سقط بيزون في أحد الأنهار الجليدية في متنزه يالوستون: فإن الأخلاق البيئية هناك، إذ تدع الطبيعة تأخذ مجراها، تمنع المسعفين الراغبين من إنقاذه أو قتله لتخليصه من عذاب الغرق. أما لو أن الغارق إنسان فسيتم إنقاذه حالا. فمن الحيوي بالنسبة إلى البيزون الذي يصارع الموت، كما بالنسبة إلى الإنسان، أن يخرج من هذا المأزق؛ لكن الحيوان المسكين يتجمد حتى الموت في تلك الليلة. فهل الأخلاق في يالوستون تقسو على الحياة وغير إنسانية؟ أم ثمة ضرورات حيوية أخرى تأخذها بالاعتبار؟ يلوح أن هذه الأخلاق قد وصلت إلى نتيجة مفادها أن التوسيع الخلقي لا تمييزي إلى درجة كبيرة؛ فليس في مقدورنا الفصل بين الأخلاق الخاصة بالبشر والأخلاق الخاصة بالحياة البرية. إن التعامل مع الحيوانات البرية بما تقتضيه الشفقة التي لقنتنا إياها الثقافة، لا يقدّر بريّة هذه الحيوانات حق قدرها.

قال سقراط إن الإنسان حيوان سياسي؛ فالبشر، إلى أكبر حد، هم ما هم عليه في الثقافة، حيث ضغوط الانتخاب الطبيعي (الأعظم تأثيرا في المنظومات البيئية) تتراخى دون الإضرار بالنوع الحي الإنسان العاقل، بل في الواقع، ينتفع أفراده منها إلى حد كبير. ولا تستطيع الحيوانات البرية ولا حتى الداجنة الولوج إلى مجال الثقافة؛ فهي لا تتمتع بتلك المقدرة. فلا تستطيع بلوغ مستويات كافية من اللغة كي تدلي بدلوها في الثقافة؛ ولا تستطيع صنع ملابسها أو إعداد المواقد، هذا عدا قراءة الكتب أو تلقي التعليم.

و الأدهى من ذلك أن الحماية الثقافية يمكن أن تلحق الضرر بهم؛ فالرعاية البشرية أو الشفوقة تحوِّل ما لديهم من صفات برية إلى نتاج اصطناعي بشري. فلا تمتلك البقرة عافية الأيل، ولا كلب المنزل عافية

الذئب. إن الثقافة شيء طيب بالنسبة إلى البشر، لكنها غالبا ما تكون شيئا سيئا بالنسبة إلى الحيوانات. تحدث الثقافة فرقا في الأخلاق الملائمة، وإن معايير الأخلاق البيئية لتختلف عما في الأخلاق الذائعة ضمن البشر.

هل يتكلمون؟ وهل يعقلون؟ هذه قدرات ثقافية معبرة وأسئلة وثيقة الصلة بموضوعنا، وليس مجرد: هل يعانون؟ إن التحنّن على الحياة في معاناتهم يمثل جزءا من التحليل. ففي بعض الأحيان نحتاج في الأخلاق البيئية إلى أن نتبع سبيل الطبيعة فلا نعامل الحيوانات بمزيد من الإنسانية، كما نفعل مع البشر، بل نعاملهم طبيعيا وفق ما هم عليه. وحتى عندما نتعامل معهم بشكل إنساني ضمن الثقافة فإن جزءا من الأخلاق قد يتضمن أيضا التعامل معهم طبيعيا.

«المساواة» لفظة إيجابية في ميدان الأخلاق، في حين أن «التمييز» لفظة ازدرائية. ومن جهة أخرى، يعد الاختزال الساذج نقيصة في فلسفة العلم ونظرية المعرفة؛ أما «حسن التمييز» فمرغوب في المنطق ونظرية القيمة. إن معاملة البشر على قدم المساواة مع خراف الجبال والأسود يبدو وكأنه «يختزل» البشر إلى مستوى القيمة الحيوانية فقط، وهذا «ليس أكثر» من نسخة في ميدان الأخلاق عن مغالطة «ليس أكثر» التي غالبا ما نلقاها في ميدان العلم. فالإنسان «ليس أكثر» من قرد عار. وإن معاملة الخراف والأسود على قدم المساواة مع البشر تبدو وكأنها ترفَع من شأنهم على نحو غير طبيعي، وتعجز عن تقييمهم وفق ما هم عليه. ثمة تمييز غير كافٍ في مثل هذه الأحكام - عمى النوع الحي بالمعنى السيئ، عمى البصيرة عن الاختلافات الحقيقية بين الأنواع الحية، هذه الاختلافات التقييمية التي ينبغي أخذها خلقيا بالاعتبار. وعلى العكس، إن حسن التمييز عند الأخلاقي يجعله يصون الثراء الاختلافي في التعقيد التقييمي حيثما وجد.

ثمة رائزان للتمييز هما الألم والغذاء. يذهب الظن إلى أن الألم شيء سيئ، سواء في الطبيعة أو الثقافة. ربما عندما يتصل الأمر بالبشر في إطار الثقافة يتعين إضافة سويات من القيمة والمنفعة وحمايتها عن طريق منح حقوق لا توجد في البرية، لكن على الأقل ينبغي علينا في هذه الغضون أن نخفّض معاناة الحيوان. وهذا في الواقع واجب حسن في الثقافة حيث تقتلع الحيوانات من الطبيعة وتستولد، لكنه قد يكون مضللا عندما تظل الحيوانات

في المنظومات البيئية. فعندما أصيبت الخراف في متنزه يالوستون بالتهاب ملتحمة العين ـ عميت وتأذت وماتت من الجوع في آخر الأمر ـ هلك ٣٠٠ من الخراف، وهو عدد يفوق نصف عدد القطيع. أراد الأطباء البيطريون المختصون بالحياة البرية معالجة الداء، كما يفعلون لأي قطيع داجن، وكما فعلوا عندما أصيبت الخراف في ولاية كولورادو بالتنخّر الرئوي الدخيل على المنطقة، لكن أخلاقييّ متنزه يالوستون تركوا الخراف تعاني المرض وعواقبه وكأنهم على ما يبدو لا يحترمون حياتها. ألم يكن في قلوبهم رحمة؟ ومن ثم، ألم يكن هذا التصرف غير إنساني؟

لكنهم عرفوا أكثر من ذلك، ففي حين أن الألم الجسماني سيئ للبشر أو للخراف، إلا أنه ضمن المنظومات البيئية ألم أداتي، فمن خلاله تخضع الخراف للانتخاب الطبيعي الذي يجعلها تتكيف على نحو أكثر ملاءمة. فالألم في ثقافة ماهرة طبيا شأن ضئيل ما إن يدق ناقوس الصحة، لكنه يعمل وظيفيا في بيئة الخراف، حتى عندما يغدو في غير صالح الأفراد المتألمين. إن التدخل لمصلحة الخراف العمياء سوف يوهن النوع الحي. فالسؤال: هل يعانون؟ ليس بتلك البساطة التي ظنها بنتام. فما يجب أن نفعله يعتمد على ما هو موجود. وما هو موجود في الطبيعة يختلف بشكل مميز عما هو موجود في الثقافة، حتى عندما تكون المعاناة متماثلة في كل منهما.

ولسوف يلح الأخلاقيون في شأن مفاده أننا نستطيع، على الأقل في الثقافة، أن نقلل إلى الحد الأدنى من الألم الحيواني، وهذا سوف يقيّد نظامنا الغذائي. ثمة افتراس في الطبيعة؛ وقد تطور البشر كنوع من القوارت (*). لكن البشر، وهم الحيوانات الخلقية الوحيدة، ينبغي أن يرفضوا المشاركة في طور تبيئهم المتضمن أكل اللحم، على غرار ما يرفضون العيش بموجب قواعد الانتخاب الطبيعي فقط. فالبشر لا يرون في سلوك الحيوانات البرية دليلا أخلاقيا في القضايا الأخرى (الزواج، النطق بالصدق، الوفاء بالوعد، العدالة، فعل الخير). هاهنا لا يتبعون الطبيعة، فلماذا ينبغي عليهم تسويغ عاداتهم الغذائية بالنظر فيما تفعله الحيوانات؟

لكن الاختلاف يكمن في أن هذه القضايا الأخرى شؤون في الثقافة؛ إنها حوادث بين شخص وشخص، وليست البتة حوادث في طبيعة تلقائية. وفي المقابل، إن الأكل سائد في الطبيعة البرية؛ والبشر يأكلون لأنهم في الطبيعة،

(*) القوارت: آكلات اللحم والنبات [المترجم].



وليس لأنهم في الثقافة. وليس أكل الحيوانات حدثا بين الأشخاص، بل حدث بين الإنسان والحيوان؛ والقواعد التي يجري بموجبها تصدر عن المنظومات البيئية التي تطور البشر في سياقها وليس عليهم واجب تعديل هذه القواعد. فيجب أن نأكل كي نعيش؛ وهذا تتطلبه الطبيعة على نحو مطلق. لقد تطورنا كي نأكل مثل القوارت الأخرى؛ فالطبيعة الحيوانية هنا تعلو على الطبيعة البشرية. وحتى في الثقافة، لا يزال أكل اللحم طبيعيا نسبيا؛ وليس ثمة ما هو غير أخلاقي في توافق المرء مع تبيئه. إننا نتبع الطبيعة، ونعامل الحيوانات طبيعيا، ونستحصل القيم الغذائية، ونكتشف مكانتنا في مخطط الحياة والموت. وهذا يحترم الحياة بعمق. وبالتالي يستطيع البشر صوغ عاداتهم الغذائية على غرار ما في منظوماتهم البيئية على الرغم من أنهم لا يستطيعون، بل ولا ينبغي لهم صوغ عدالتهم وفعلهم للخير على هذه الشاكلة. فعندما يأكلون ينبغي على البشر أن يقللوا معاناة الحيوان، ولعلهم أيضا يؤكدون بغبطة على تبيئهم. إن الحاجز بين الحيوانات والبشر لم يمح على الرغم من ذلك؛ بل فقط ما كان خطا فاصلا قد انبسط وتحول إلى منطقة حدودية. لقد اكتشفنا أن الحيوانات تؤخذ بالاعتبار خلقيا، مع أننا بدأنا وحسب التفكر في حل التحدي المتمثل في كيفية اعتبارهم.

٢ ـ الكائنات الحية

أجريتُ في كلية علم الحيوان تجربة على تغذية الجرذان كي أرى كيفية نموها بوجود أو عدم وجود الفيتامينات. عندما أكملت التجربة طلبوا مني التخلص من الجرذان. شعرت بالغثيان، لكنني فعلت ذلك. وفي كلية علم النبات، أجريت تجربة على نباتات كي أختبر كيفية نموها بوجود هذا السماد أو ذاك. انتهت التجربة وألقيت بالنباتات بعيدا دون تردد. ففي حين ثمة إمكان لوجود أخلاق تمت للحيوانات الحاسة، إلا أنها ربما تنقضي فيما وراء ذلك. فاحترام الحياة يتوقف في موضع ما من علم الحيوان؛ وهو ليس جزءا من علم النبات. لا شعور، إذن لا ضمير. ومن دون الإحساسية، الأخلاق لا معنى لها.

أم أننا نريد أخلاقا أكثر موضوعية إزاء الحياة؟ في متنزه يوسيميت الوطني، تسلى الناس طوال قرن تقريبا بالعبور في نفق حفر في جذع شجرة صنوبر عملاقة. ومنذ عقدين انهارت الشجرة، الضعيفة بفعل الحفر، في

أثناء عاصفة قوية. قال الناس: احفروا نفقا آخر في شجرة أخرى. لكن الأخلاق البيئية في يوسيميت، إذ تعمقت عبر الزمن، قالت: كلا! ينبغي ألا نجدع الشجيرات الساحرة من أجل اللهو. احترموا حياتها! وفي الواقع، يقدر بعض الأخلاقيين عاليا قيمة غابات الشجر تلك حتى أنهم يدقون المسامير في الشجيرات كي يحولوا دون قطعها. وفي منطقة راوا البرية في منحدرات كولورادو الجبلية، يرد في لافتات قديمة ما يلي: «الرجاء، دعوا الآخرين يستمتعوا بالأزهار». وبعد أن تعفنت القديمة استحثت اللافتات الجديدة أخلاقا أقلّ في إنسانويتها: «دعوا الأزهار تحيَ!».

لكن الأشجار والزهور لا تبالي، فلماذا نبالي نحن؟ إننا لا نراعي الحيوانات وثيقة القربى بنا، كما ليس باستطاعتها معاناة أو اختبار أي شيء. ليس ثمة جمعيات للرفق بالنباتات، فهذه ليست كائنات قيمية ذات أفضليات يمكن إرضاؤها أو إحباطها. ويبدو شاذا الزعم بأن النباتات تحتاج إلى تعاطفنا، وشاذا أيضا المطالبة بأن نأخذ بالاعتبار وجهة نظرها. فليس لها حياة ذاتية، بل فقط حياة موضوعية.

عند مصبات الأنهار الشاطئية وخلجان الأطلسي، يرمي صيادو الأسماك زجاجات البيرة الفارغة من فوق مراكبهم إلى البحر، وهي طريقة مريحة لهم للتخلص من النفاية. في القاع، تنجذب السلطعونات الصغيرة إلى فضالة البيرة وتتخذ طريقها إلى داخل الزجاجات فتعلق هناك غير قادرة على إيجاد موطئ قدم لها على عنق الزجاجة الزلق كي تتمكن من الخروج، ومن ثم تموت ببطء. ويصبح أحد السلطعونات الميتة طعما للضحية التالية، وهكذا يستمر الشَرَك بلا نهاية. فهل لهذه الشراك أهمية أخلاقية إذا ما تم تحذير الصيادين إزاء هذا التأثير أم أن الأمر برمته لا يستحق الاعتبار ما دامت السلطعونات أغبى جدا من أن تبالي إزاءه؟ هل ينبغي على الصيادين من ذوي الشعور الرقيق أن يحزموا الزجاجات ويعودوا بها إلى الشاطئ - بغض النظر عن مدى إحساس السلطعونات بما يجري لها؟

الأزهار وشجيرات الصنوبر تحيا؛ يجب أن تحيا. للسلطعونات قيمة بغض النظر عن أي شيء. وخشية الوقوع في الوهم الطبيعاني، سوف يقول أخلاقيو الحفاظ أنه يجب على الناس الاستمتاع بالأزهار وتركها تحيا أو أنه من السخف حفر نفق داخل شجرة صنوبر عملاقة، والأروع جماليا بالنسبة إلى

البشر أن يعجبوا بهذه الأشياء كما هي. إن السلطعونات بمنأى عن النظر، لكنها ليست منسية في الحقيقة، فالبشر يقيّمونها بفتور. لكن هذه المبررات الحفاظية ذات الطابع الأخلاقي لا تعي حقا ما هو الحفاظ البيولوجي بأعمق معانيه. صحيح أنه لا شيء يهمّ الشجرة، لكن ثمة الكثير مما هو حيوي لها.

إن الكائن الحي منظومة تستمر ذاتيا على نحو تلقائي، تديم وتعيد إنتاج ذاتها، وتنفذ برنامجها، وتشق طريقها في العالم، وتتفحص أداءها بواسطة قدرات حساسة تقيس بها نجاحها. يستطيع الكائن الحي تخمين التقلبات والفرص والشدائد التي يطرحها العالم. ثمة شيء يفوق الأسباب الفيزيائية، حتى لو كانت دون درجة الحس، يعمل ضمن كل كائن حي. هناك معلومات تشرف على الأسباب؛ ومن دونها ينهار الكائن الحي ويتحول إلى كومة رمل. هذه المعلومات هي المعادل الحديث لما دعاه أرسطو الأسباب الصورية والنهائية؛ إنها تزود الكائن الحي بغاية telos، «هدف»، نوع من الغرض (غير الملموس). فللكائنات الحية أهداف، على الرغم من أنها ليست على الدوام أهدافا منظورة.

وينقل كل هذه الحمولة شريط الدنا DNA، وهو جزيء لغوي أساسا. فمن خلال «قراءة» تتابعية للدنا يتم اصطناع سلسلة من الببتيدات المتعددة، بحيث إن بنيتها التسلسلية تحدد الشكل الحيوي لانطوائه. السلاسل الطويلة (على غرار الجمل الطويلة) تنتظم في جينات (على غرار الفقرات والفصول). إن كل البروتينات والشحوم والكربوهيدرات والأنزيمات ـ كل بنى الحياة «مدوَّنة» في المكتبة الجينية. لذلك فإن الدنا مجموعة منطقية وليست مجرد مجموعة بيولوجية، إنها مكوِّنة ومكوَّنة. تستخدم الكائنات الحية نوعا من المنطق الرمزي، تستخدم هذه الهيئات الجزيئية كرموز للحياة. وتكمن الثروة الجديدة في المحتوى المعرفي المحفوظ والمتطور والناشئ قدما كي يصنع الموارد البيولوجية ابتداء من الأصول الفيزيائية الكيميائية. هذه النواة التوجيهية التنفيذية سبرانية الطابع cybernetic فهي، جزئيا، نوع خاص من منظومة السبب والنتيجة، وجزئيا، ما هو أكثر من ذلك: فهي، جزئيا، منظومة معلومات تاريخية تكتشف وتقيم أهدافا بحيث تخطط وتشق طريقا عبر العالم، وهي، جزئيا، منظومة من الدلالات مرتبطة بعمليات ومساع وموارد. وبهذا المعنى يعد الجينوم مجموعة من الجزيئات الحفاظية.

والمجموعة الجينية هي في الواقع مجموعة قضايا propositions وأنا أختار هنا لفظة استفزازية - تذكّرنا كيف أن اللفظة اللاتينية propostium تعني: توكيد، مهمة متواصلة، موضوعة، خطة، اقتراح، مشروع، إضافة إلى كونها جملة معرفية. واستنادا إلى ذلك فإنها أيضا مجموعة حافزة، خلافا للكتب البشرية، لأن هذه الحوافز الحياتية معدَّة لتقود الانتقال من النمط الكامن إلى النمط الظاهر. وعندما تتاح الفرصة تلتمس هذه الجزيئات التعبير عن ذاتها عضويا. ولذلك فإنها تدل على طريقة حياة وبواسطتها يتطلب الكائن الحي، خلافا للصخرة، البيئة بما هي مورد ومطرح، يستخلص منها الطاقة والمواد ويطرح إليها البقايا. إنه «يحتال» على بيئته. هكذا، تنبثق الحياة من مصادر أرضية (كما الصخور)، لكن الحياة تنعطف عائدة إلى مصادرها كي تصنع منها موارد (خلافا للصخور). إن جوزة البلوط تصبح شجرة بلوط؛ وشجرة البلوط تنمو وتنتصب اعتمادا على نفسها.

حتى الآن، قدمنا أوصافا فقط. ونبدأ العبور نحو ضفة القيمة عندما ندرك أن المجموعة الجينية مجموعة معيارية؛ فهي تميز بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. ولا يعني هذا أن الكائن الحي منظومة خلقية، فليس ثمة فاعلون خلقيون في الطبيعة؛ بل الكائن الحي منظومة معيارية تقييمية. ولذا فإن شجرة البلوط تنمو، وتتكاثر، وترمم جروحها، وتقاوم الموت. والحالة الفيزيائية التي ينشدها الكائن الحي، المثالية بحسب شكله البرنامجي، هي حالة مقيَّمة. فالقيمة حاضرة في هذه المأثرة. وتبدو كلمة حيوي vital أفضل من بيولوجي، لأننا لا نتعامل، ببساطة، مع فرد يدافع عن حياته المنزوية بل مع فرد له ملاءمة معينة في منظومة بيئية. ومع ذلك، نود التأكيد على أن الفرد الحي، منظورا إليه «كعقدة» في شبكة الحياة المترابطة، هو جوهريا قيمة ذاتية.

فالحياة يدافَع عنها لأجل ما هي عليه بحد ذاتها، من دون مساعدة ضرورية من أي مرجعية إضافية، علما أنه بالنظر إلى بنية كل المنظومات البيئية فإن مثل هذه الحيوات تمتلك بالضرورة مرجعية إضافية. ثمة لدى الكائن الحي ما يصونه، ثمة ما يكافح لأجله: حياته. تمتلك الكائنات الحية معاييرها الخاصة وتنسجم مع بيئتها مهما تكن الضرورات. كما أنها تعزز تحقيق هذه المعايير بالتزامن مع سعيها في

بيئتها. إن لديها تقنية ومهارة. وكل كائن حي له خيره الخاص بنوعه، ويدافع عن نوعه بما هو نوع خير. وبذلك المعنى، ما إن يعرف المرء ما تكونه شجرة الصنوبر العملاقة حتى يعرف هويتها البيولوجية التي تنشدها وتصونها. فالإنسان ليس قائس الأشياء ولا مقياسها؛ لأن القيمة غير متمركزة بشريا بل متمركزة بيولوجيا.

ويبدو أن ليس ثمة مبرر لأن تكون هذه الكائنات الحية المعيارية القائمة بذاتها غير مهمة خلقيا. فعندما يقرر أحد الفاعلين الخلقيين سلوكه، يجب عليه أن يأخذ في الحسبان عواقب ذلك على منظومات قيمية أخرى. وهذا لا يتبع الطبيعة، إذا كنا نقصد بذلك محاكاة الفاعلين الأخلاقيين هناك لأن الطبيعة غير خلقية، لكنه يتبع الطبيعة، إذا كنا نقصد بذلك أننا نحترم هذه المعايير الحية غير الخلقية عندما نصوغ سلوكنا. إن مثل هذه الأخلاق ستكون غائيّة، كما أقترح، لأنها تقدر الغاية عند الكائنات الحية، لكنها تبدو في إطار علم الواجبات لأنها تضمر الاحترام للحياة بحد ذاتها، جوهريا، وليس أداتيا فحسب. (وفي الواقع، إن التمييز الكلاسيكي بين الغاية والواجب يبدو في التحليل الخلقي هنا مزعجا بقدر ما هو مفيد).

يجب على المرء، ضمن مجتمع الفاعلين الخلقيين، ألا يسأل وحسب إن كان الشخص «س» يعد منظومة معيارية، بل أن يحكم على المعيار وعواقبه، بما أن المعايير تمثل خيارا شخصيا. أما في المجتمع الحيوي فإن الكائنات الحية تعد منظومات معيارية غير خلقية، فليس ثمة حالات يلتمس فيها الكائن الحي خيره الخاص وتستحق التوبيخ الخلقي. ويتلاشى التمييز بين امتلاك الكائن الحي لخير يخص نوعه وكونه نوعا خيرا، مهما يكن الخطأ المعني لدى الكائن الحي. وإلى هذا الحد، فإن كل شيء لديه خير يخص نوعه هو نوع خيِّر وبالتالي يمتلك قيمة ذاتية.

لعل المرء يقول إنه في سياق مواصلة الكائن الحي لتعبيره المعياري، يعد هذا الكائن شريرا عندما يوعِّك المنظومة البيئية أو يسبب داء واسع الانتشار، أي عواقب شريرة. لكن لنتذكر على الرغم من ذلك أن الكائن الحي لا يمكنه أن يكون نوعا خيرا من دون ملاءمة بيئية معينة. وبواسطة الانتخاب الطبيعي لا بد أن يتناغم نمط الخيرات المبرمج جينيا داخل الكائن الحي مع دوره في المنظومة البيئية. ومع أن المنظومة البيئية ميدان تنافس مستمر، جدلي

وتبادلي، بين الخيرات، يصعب القول إن أي كائن حي هو نوع شرير بهذا المعنى الأداتي أيضا. إن الكائنات الحية التي لا تتلاءم تنقرض، أو سرعان ما تنقرض. ففي الطبيعة التلقائية، أي نوع حي يفترس، أو يتطفل على، أو يتنافس مع، أو يضغط على نوع آخر سوف يعد نوعا شريرا من منظور ضيق يخص ضحيته أو منافسه.

ولكن عندما نوسع ذلك المنظور يغدو من الصعب إلى حد نموذجي القول إن أي نوع حي هو نوع شرير إجمالا في المنظومة البيئية. إن «العدوّ» قد يكون مفيدا للنوع الحي «الضحية» مع أنه يؤذي أعضاءه الأفراد، والمثال على ذلك عندما يحافظ الافتراس على عافية قطيع الأيائل. زد على ذلك أن «الأصناف الشريرة» تلعب نموذجيا دورا مفيدا في ضبط عدد أفراد العشيرة، أو في علاقات التكافل، أو في توفير فرص للأنواع الحية الأخرى. تعد جرثومة الكلاميدا صنفا شريرا[6] من منظور الخراف، لكن عندما يفنى شيء يحيا شيء آخر. فبعد تفشي التهاب الملتحمة، ازدهرت عشيرة النسر الذهبي في متنزه يالوستون نتيجة نهبها لجثث الخراف. فبالنسبة إليها، الكلاميدا صنف خيّر أداتيا.

سيقول بعض البيولوجيين ـ الفلاسفة إن الكائن الحي حتى عندما يتطور إلى وضعية ملائمة بيئيا، لا تمثل جميع هذه الأوضاع ترتيبات خيرة؛ فبعضها قد يكون أخرق أو شريرا. ومن الصحيح أن تقلبات التطور التاريخي تفضي أحيانا إلى شبكات إيكولوجية تعد حلولا أقل من مثالية، وذلك بالنظر إلى الإمكانات والقدرات المحدودة بيولوجيا للكائنات الحية المتفاعلة. ولكن مثل هذه المنظومات قد انتخبت عبر آلاف السنين كي تحقق الاستقرار الوظيفي؛ وعلى الأقل فإن عبء الإثبات يقع على كاهل المقيِّم البشري كي يقول لماذا يكون أي صنف طبيعي صنفا شريرا ويجب ألا يستدعي احتراما مميزا. قد يكون شيء ما صنفا خيرا ذاتيا لكنه صنف شرير أداتيا ضمن المنظومة! لكن هذه الحالات شاذة في سياق ضغوط الانتخاب. هذه المزاعم بخصوص الأصناف الخيرة لا تعني أن الأشياء هي أصناف مثالية، أو أنه لامجال لما هو أفضل، بل فقط أن الأصناف الطبيعية هي أصناف خيرة حتى يثبت العكس.

ومن الثابت تقريبا أن يقصد بالصنف «الشرير» أن كائنا حيا يكون شريرا أداتيا عندما يحكم عليه من وجهة نظر المصالح البشرية والاهتمامات الإنسانية. إن استخدام لفظة «شرير» على هذا الغرار يجعلها لفظة متمركزة بشريا ؛ فليس ثمة البتة أي فحوى بيولوجي أو إيكولوجي فيها، وبالتالي فهي لا تتمتع بأي قوة من طبيعة تقييمية موضوعية، مهما حظيت أحيانا بالقوة التي يضفيها الإنسان عليها.

إن الأخلاق الحيوية حقا تحترم الحياة كلها، وليس فقط آلام ولذّات الحيوان، وعلى نحو أقل بكثير التفضيلات البشرية. ففي براري منطقة راوا كانت اللافتات القديمة، «دعوا الآخرين يستمتعوا بالأزهار»، لافتاتٍ تنمّ عن أخلاق إنسانوية عتيقة ومحافظة. أما اللافتات الجديدة فتدعو إلى تغيير الإطار المرجعي - أي إلى أخلاق برية، منطقية أكثر لأنها بيولوجية أكثر، أخلاق جذرية تنفذ إلى أصول الحياة؛ تلك هي أخلاق حفاظية حقا لأنها تعي الحفاظ البيولوجي في عمقه. إن التوصية التالية، «دع الأزهار تحيَا!» تعني ما يلي: «إن اللؤلئيات والقطيفة وإبرة الراعي والعايق نباتات تمثل منظومات تقييمية تحافظ على خيرات صنفها، وفي غياب الأدلة على عكس ذلك، فإنها أصناف خيرة. ثمة روائح هنا عن طريقها يمكن أن تستمتع بالأزهار. فهل ثمة أي داع لأن لا تحافظ مصالحك البشرية أيضا على هذه الأصناف الخيّرة؟» إن المرور في نفق محفور في جذع صنوبرة عملاقة لا يسبب لها معاناة؛ فهو ليس فعلا قاسيا، لكنه غليظ وتعوزه الحساسية إزاء روعة الحياة. ولسوف يشكو الحفاظي الأخلاقي من أننا وقعنا في شرك الوهم الطبيعاني؛ وبدلا من ذلك، نحن ندعو إلى التزام جذري باحترام الحياة كافة.

٢ـ الأنواع الحية

في الأراضي العشباء الأفريقية توجد أنواع نادرة معينة من الفراشات تعيش في الروابي (أراض حراجية مرتفعة قليلا). وفيما مضى، كانت مهنة بعض فاقدي الضمير الذّهاب إلى هناك وجمع مئات من أفراد الفراشات ومن ثم إحراق الرابية بقصد القضاء على النوع الحي وبالتالي رفع سعر ما

جمعوه. وقد وجدت نفسي مقتنعا بأنه يجب عليهم عدم فعل ذلك من الناحية الخلقية. والسبب لا ينحلّ إلى ما في الجشع من شر، بل إلى التدمير غير الضروري لنوع الفراشة.

ويظل هذا الاقتناع ساريا حتى عندما تكون الخيرات البشرية أكثر قيمة. ينظر أبناء كولورادو في بناء سد عند ملتقى نهرين من أجل تزويد مدينة دينفر بالمياه. سوف يقتضي هذا البناء تدمير واد ضيق وتحويل جريان نهر بلاتي مما ينجم عنه كثير من العواقب البيئية السلبية، بما في ذلك أن يتعرض للخطر نوع الفراشات المسمى هيسبيريا ليوناردوس مونتانا، إلى جانب تعرض الكراكي في سرير النهر للخطر. وأشك إن كان الخير العائد على البشر الذين يريدون المزيد من المياه للتطوير سواء من أجل الصناعة أو من أجل المروج الخضراء، يسوغ تعريض أنواع الفراشات والكراكي للخطر.

وفي بعض الأحيان تكون الرهانات أخطر بكثير. فأحد أنواع الأسماك المرقطة التي تعيش في خليج باي ويدعى يوفيديرياس إيديثا بانيسيس، اقترح وضعه في قائمة الأنواع الحية المهددة، علما أن موئله يقع في مساحات محيطة بأحد المرافق الضخمة التي تبني وتختبر فيها شركة التقانات المتحدة، وهي مقاول صواريخ، منظومات دفع صاروخي من طراز توماهوك ومينوتمان. وقد تحدى المقاول الدفاعي العملاق اللائحة المقترحة معتقدا أنه من العبث والتفاهة أن تؤخِّر فراشةٌ تسليم منظومات الدفع الصاروخي للرؤوس الحربية، ومن ثم فقد مضى في عمله وحفر قنوات مائية عبر موائل الفراشات. لقد عمل المقاولون بموجب الأخلاق الكلاسيكية التي لا تحسب حساب الفراشات، أما شؤون الدفاع العسكري لدى البشر فيحسب حسابها.

لكن أخلاقا بيئية أكثر جذرية تحتج. فخير البشر قد يتخطى خير النوع الحي للفراشة لكن القضية يجب إثباتها. وخشية أن يبدو هذا وكأنه حماقة فيلسوف خارج على الإجماع، ألفتُ الانتباه إلى أن مثل هذه القناعة مدونة في القانون الوطني. إن المرسوم المتعلق بالأنواع الحية المهددة يطلب إثبات القضية أمام لجنة من مستوى أعلى.

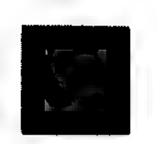
النوع الحي موجود؛ النوع الحي يجب أن يوجد. ينبغي على الأخلاق البيئية أن تطرح كلا الزعمين وتنتقل من البيولوجيا إلى الأخلاق بحذر. توجد الأنواع الحية فقط في أفرادها، ومع ذلك فهي حقيقية بقدر ما هي الحيوانات أو

النباتات الفردية. والزعم بأن ثمة أشكالا نوعية للحياة بقيت تاريخيا في بيئاتها عبر الزمن، يبدو مؤكدا كأي شيء آخر نعتقد بوجوده في العالم التجريبي. ومن حين لآخر، يعدل علماء البيولوجيا نظرياتهم وتصنيفاتهم التي يرسمون بها خريطة لهذه الأشكال، لكن الأنواع الحية ليست كثيرا كخطوط الطول والعرض والجبال والأنهار ظواهر يمكن رسم خريطتها بشكل موضوعي. إن حدود هذه الأنواع الطبيعية تكون في بعض الأحيان ضبابية، وإلى حد ما استنسابية. فخلال الزمن التطوري سوف يتحول أحد الأنواع تدريجيا إلى نوع آخر. وحقيقة أن التنويع speciation يكون متواصلا أحيانا، لا تعني أن الأنواع الحية تُختَرَع وحسب دون وجود ميول تطورية محددة في الزمان والمكان.

إن اعتبار الأنواع الحية كاشفا ويمثل تحديا نظرا إلى أنه يقدم مثلا مضادا ذا أساس بيولوجي للتركيز على الأفراد ـ الأفراد الحاسين نموذجيا والأشخاص عادة ـ هذا التركيز الذي يميز جدا الأخلاق الكلاسيكية. ففي المنظومة البيئية التطورية ليست الفردية فقط ما يؤخذ في الحسبان، بل النوع الحي مهم أيضا لأنه شكل دينامي للحياة بقي عبر الزمن. إن الفرد يمثل (يعيد تمثيل) النوع الحي في كل جيل جديد. إنه علامة على النمط، لكن النمط أكثر أهمية من العلامة.

يفتقر النوع الحي إلى الفاعلية الخلقية أو الوعي الذاتي الانعكاسي أو الإحساس أو الفردانية العضوية. ولسوف يستهوي الأخلاقَ الحفاظية الأقدم القولُ بأن السيرورات على مستوى النوع لا يمكن حسبانها خلقيا. فيجب أن ترتبط الواجبات بحياة الأفراد، وعلى نحو بيّن بأولئك الأفراد الذين يمتلكون ذاتا نفسية، أو ما يشبهها. ففي المتعضي الفرد تتصل الأعضاء بمركز؛ ويجري الدفاع عن خير الكل. أما أعضاء النوع الحي (أي أفراده) فلا مركز لها، وليس ثمة ذات للنوع الحي. إنه ليس وحدة مقيدة محدودة. وليس لديه ما يشبه الدارات العصبية أو السيّالات الداروينية التي تميز المتعضي الحي.

إن الواحدية والمركزية والذاتية والفردانية ليست السيرورات الوحيدة التي يرتبط بها الواجب. تعلم الأخلاق الحفاظية الأكثر جذرية أن امتلاك هوية بيولوجية يعاد التأكيد عليها وراثيا عبر الزمن هو حقيقة بالنسبة إلى النوع كما للفرد. لا ترتبط الهوية حصريا بمتعضٍ متمركز؛ بل بإمكانها الاستمرار



كنموذج متفرد عبر الزمن. والتفكير وفق ذلك يعني أن الحياة التي يمتلكها الفرد هي شيء يَعْبر الفرد بقدر ما هي شيء يحوزه بشكل جوهري. إن الفرد ثانوي بالنسبة إلى النوع وليس العكس. ومن البيّن أن المجموع الجيني الذي تكوِّن فيه الغاية telos خاصية للنوع بقدر ما هي خاصية للفرد الذي يمر عبره هذا المجموع. إن اعتبار النوع يخلخل أسس أي أخلاق تقوم على المتعضيات الحية الفردية، أو على الإحساسية أو على الأشخاص. لكن يمكن للنتيجة أن تكون أعمق مع أنها تعدل ما كان يعتقد في السابق أنه جائز منطقيا أو مقيّد أخلاقيا. هذه أخلاق غائية إلى حد بعيد، تكتشف الآن الغاية النوعية وتهتم بالعواقب على ذلك المستوى؛ ومن جديد، إنها ملزَمة أخلاقيا إزاء الشكل الدينامي للحياة بحد ذاته.

إن محدِّد النوع هو المنظومة الحية الحيوية، أي الكلية، التي تعد المتعضيات الفردية أجزاء أساسية منها. وللنوع أيضا سلامته وفرديته و«الحق في الحياة» (إذا كان لا بد من استعمال بلاغة الحقوق)؛ وحماية هذه الحيوية أكثر أهمية من حماية سلامة الفرد. إن الحق في الحياة، من وجهة نظر بيولوجية، هو استعداد تكيفي ملائم للحياة يبقى طوال آلاف السنين، وهذا يولّد، على الأقل، الافتراض بأن الأنواع الحية منسجمة في مباءاتها حيثما كانوا، وبالتالي أن على البشر تركها توجد وتتطور.

إن سيرورات القيمة التي وجدناها سابقا في الفرد المتعضي تعود إلى الظهور على مستوى النوع: حماية شكل محدد من الحياة، والسعي في سبيل معين في العالم، ومقاومة الموت (الانقراض)، والحفاظ المتجدد على هوية معيارية عبر الزمن، والمرونة الخلاقة في اكتشاف مهارات البقاء. ويبدو منطقيا القول بأن الفرد هو وسيلة النوع في تكثير ذاته، على شاكلة القول بأن الجنين أو البيضة هي وسيلة الفرد في تكثير ذاته. يكمن الوقار في الشكل الدينامي الذي يرثه الفرد، يعبر عنه، ثم يورِّثه. فإذا كانت هذه السيرورات، على مستوى النوع، بهذا الجلاء أو أكثر، فما الذي يمنع انبثاق الواجبات على ذلك المستوى؟ إن وحدة (*) البقاء (أي النوع الحي) الملائمة هي المستوى المناسب للاهتمام الخلقي. وهذا يسير وفق الطبيعة بشكل مميز.

(*) وحدة بالمعنى الذي نقول فيه وحدة الطول أو الحجم، والمقصود هنا أن النوع الحي هو مقياس البقاء لأن الأفراد يولدون ويموتون بينما يبقى (إذا لم ينقرض لسبب ما) [المترجم].

لكن حساسية هذا المستوى يمكن أن تجعل الأخلاقي البيئي يبدو قاسيا أحيانا. ففي جزيرة سان كليمنت، وضعت خدمة الحياة البرية والسمكية وقسم الأسماك والصيد في كاليفورنيا خطة لقتل ٢٠٠٠ من حيوانات الماعز البري وذلك لإنقاذ ثلاثة أنواع من النباتات المهددة هي مالاكوثمنس كليمنتينس وكاستيليغا غريسيا وديلفينيوم كينكينس، التي لا يعد أفرادها الباقون سوى بالعشرات. لكن، بعد الاحتجاج على ذلك، جرى أسر بعض أفراد الماعز وترحيلها إلى مناطق أخرى. لكن أسر الجميع كان مستحيلا فقتل المئات من أفراد الماعز. فهل يعد لا إنسانيا تقدير الأنواع النباتية أكثر من حياة حيوانات ثديية، تقدير بضع نباتات بأكثر من آلاف الماعز؟

لقد طلب أولئك الذين يرغبون في إعادة الأنواع النادرة الكبيرة من القطط الكبيرة إلى البراري قتل القطط الضعيفة وراثيا، التي تستبقى حاليا في حدائق الحيوان، من أجل توفير حيز لتلك القطط المطلوبة من أجل إعادة إنشاء، والحفاظ على، عشيرة قطط من المرجح أنها أقدر وراثيا على البقاء عند إطلاقها في البرية. كل النمور السيبيرية الموجودة في حدائق حيوان أمريكا الشمالية متحدرة من سبعة حيوانات؛ فلو جرى الاستعاضة عن هذه بأخرى أقرب إلى النمط البري وذات تغيّرية وراثية أكبر لأمكن إنقاذ النوع في البرية. عندما ننتقل إلى مستوى النوع ربما نقتل الأفراد من أجل خير نوعها.

أو ربما نرفض الآن أن تتخذ الطبيعة مجراها. إن أخلاقيي متنزه يالوستون يتركون البيزون ينفُق دون مبالاة بمعاناته؛ ويتركون كبش الجمال يموت. لكن في ربيع عام ١٩٨٤ كانت أنثى دب رمادي تعبر مع جرائها الثلاثة فوق جليد بحيرة يالستون باتجاه جزيرة فرانك، على بعد ميلين من الشاطئ. بقيت عدة أيام تقتات على جثتي ظبيين، ثم ذاب الجسر الجليدي. بعد ذلك فورا بدؤوا يقاسون الجوع على جزيرة أصغر من أن تدعم بقاءهم. أخلاقيو يالوستون سارعوا هذه المرة إلى إنقاذها وأطلقوها على البر الرئيسي، وذلك كي يحموا نوعا مهددا. فلم يكن إنقاذا لأفراد من الدببة بقدر ما هو إنقاذ للنوع. لقد عرّض البشر سابقا وفي كل مكان الدببة الرمادية للخطر، ويجب عليهم إنقاذ هذا الشكل من أشكال الحياة.

إن لدى البشر أكثر من أي وقت مضى فهما للعالم الطبيعي الذي يقطنونه، ولسيرورات التنويع، وقدرة تنبئية أكبر على رؤية النتائج المقصودة أو غير المقصودة لأفعالهم، وقدرة أكبر على عكس اتجاه العواقب غير المرغوبة. إن الواجبات التي تولدها مثل هذه القدرة والرؤية لم تعد ترتبط ببساطة

بالأفراد أو الأشخاص بل هي واجبات منبثقة إزاء أشكال الحياة النوعية. إن الخطأ الذي يقترفه البشر، أو يتيحون وقوعه عبر لامبالاتهم، هو إعاقة الحيوية التاريخية للحياة وتيار الأنواع الطبيعية.

إن كل انقراض (لنوع حي) هو اضمحلال إضافي في هذه الحياة المعاقة، وليس حدثا ضئيلا. كل انقراض هو نوع من القتل الفائق. إنه يقتل أشكالا (أنواعا) تتخطى الأفراد. يقتل «ماهيات» تتجاوز «الموجودات»، يقتل «النفس» إلى جانب «الجسد»، إنه يقتل جماعيا لا إفراديا وحسب، يقتل الولادة ويقتل الموت. فبعد الانقراض لاشيء من ذلك النوع يعيش أو يموت. إن وقف جدول الحياة هو أعظم حدث تدميري ممكن. ولم يحدث من قبل أن واجهنا بتأن هذا المستوى من المسائل ـ القتل الفائق من قبل قاتل فائق. تكمن القسوة الأخلاقية في دوامة القتل واللاإحساس إزاء أشكال الحياة ومصادر توليدها، والمطلوب هو مسؤولية مبدئية إزاء النطاق الحيوي للأرض.

ثروة من الكدح الخلاق عمرها بضعة مليارات من السنين، وأنواع من الحياة الولودة تعد بضعة ملايين، أصبحت جميعا تحت وصاية هذا النوع المتأخر في ظهوره الذي أزهر العقل فيه وانبثقت الأخلاق. الحياة على الأرض شيء نيّر جدا ؛ لكن الانقراض يبهت بريقه. في هذا العالم من الاعتقادات الخلقية غير اليقينية، إن كان ثمة معنى للمطالبة بألا يقتل المرء الأفراد من دون وجود مسوغ، فثمة معنى أكبر للمطالبة بألا يقوم المرء بالقتل الفائق للنوع الحي من دون وجود مسوغ فائق. ذلك يعني الانتقال مما هو كائن إلى ما يجب أن يكون! والمغالطة لا يقترفها علماء الطبيعة الذين يجادلون كذلك بل مفكرو الإنسانيات الذين لا يستطيعون استخلاص هذه النتائج.

٤ ـ المنظومات البيئية

«يكون الشيء صائبا عندما يميل إلى صون تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي؛ ويكون خاطئا خلافا لذلك». هكذا قرر ألدو ليوبولد في خلاصة أخلاق الأرض. فمن جديد، ثمة فرعان للمناقشة في الأخلاق: الأول أن المنظومات البيئية توجد في البرية أو بعون الثقافة على حد سواء، والثاني أن المنظومات البيئية يجب أن توجد كما هي في ذاتها أو كما هي معدلة من قبل الثقافة. ومرة أخرى لابد من أن ننتقل بحرص من المطالب البيولوجية إلى المطالب الأخلاقية.

تعتبر الأخلاق الإنسانية الكلاسيكية أن المنظومات البيئية أرض غريبة عنها. فمن العسير استحضار الحق البيولوجي ورصفه فوق البيولوجيا من أجل الحصول على الحق الأخلاقي. لكن من يُمن الطالع أنه غالبا ما يكون جليا اعتماد الرفاه البشري على دعم المنظومات البيئية. وبهذا المعنى فإن جميع تشريعاتنا المتعلقة بالهواء النظيف والماء النظيف وحماية التربة والسياسة الحراجية على مستوى الولاية والوطن، وضوابط التلوث وتسريات النفط والموارد المتجددة، وأشباهها، تُعنى بالسيرورات على مستوى المنظومة البيئية. زد على ذلك أن البشر يجدون قدرا كبيرا من المزايا بصونهم للمنظومات البيئية البرية، وطبقا لذلك فإن منظومة برارينا ومتنزهاتنا تتوجه إلى المنظومة البيئية.

لكن، لا تزال الأخلاق البيئية الجامعة تتطلب المبررات الطبيعية الأفضل، إلى جانب المبررات الإنسانوية الأفضل، من أجل احترام المنظومات البيئية. المنظومة البيئية هي مجتمع الحياة؛ ففيها، المجموع الحيواني والمجموع النباتي والأنواع الحية لهم مصائر متضافرة. تولد المنظومات البيئية الحياة وتدعمها، وتحافظ على مستوى الضغوط الانتخابية وتثري التوافق الأنسب، وتطور أنواعا منسجمة في أماكنها بقدرات كافية. يجد الإيكولوجي أن المنظومات البيئية، من الناحية الموضوعية، مجتمعات مكتفية بمعنى أن الحاجات العضوية تلبى على نحو وافٍ بحيث تبقى الأنواع الحية، ويجد الناقد الأخلاقي (من خلال حكم ذاتي يصدره على سيرورة موضوعية) أن مثل هذه المنظومات البيئية مجتمعات مكتفية يرتبط الواجب بها. إن اهتمامنا يجب أن ينصب على الوحدة الأساسية للبقاء.

في صيف العام ١٩٨٨، اشتعلت حرائق عملاقة في غابات متنزه يالوستون الوطني متلفة ما يقارب مليون فدان على الرغم من جهود ألف من رجال الإطفاء. إلى حد بعيد، كانت هذه الحرائق الأضخم التي عرفها المتنزه وقد بدت بمنزلة الكارثة. لكن أخلاق الأرض في يالوستون تأمر بما يلي: دعوا الطبيعة تأخذ مجراها. دعوها تحترق! لذلك لم تتم مكافحة الحرائق في البداية، لكن السلطات الوطنية وفي أواسط الصيف تجاهلت تلك السياسة وأمرت بإخماد الحرائق. مع ذلك، وبعد أسابيع، استمرت الحرائق في الاشتعال، وذلك عائد جزئيا إلى أنها كانت هائلة جدا بما لا يتيح السيطرة عليها، وعائد جزئيا أيضا

إلى أن هيئة العاملين والموظفين في يالوستون لم يرغبوا جميعا بإطفاء الحرائق. فعلى الرغم من التدمير الواضح للأشجار والجنبات والحياة البرية اعتقدوا أن الحرائق شيء حسن. فالحرائق تشحذ التعاقب بين الأنواع، وتطلق المغذيات وتدوّر المواد وتجدد المجتمع الحيوي. (في الجوار، في برية تيتون، اقتلعت عاصفة ١٥٠٠ فدان من الأشجار، وقد اقترح البعض إخراج المنطقة من لائحة التصنيف كبرية، وذلك بغرض الاسترداد التجاري لأخشاب الأشجار. لكن أخلاقيات بيئية مشابهة أعلنت: لا، دعوها تتعفن).

يعد شجر الحور مهما في المنظومة البيئية لمتنزه يالوستون. وفي حين تبلغ بعض مجموعات الحور ذروتها ثم تتجدد ذاتيا، يذوي كثير منها ويفسح المجال للصنوبريات. تدعم أيكات الحور وجود الكثير من الطيور والحياة البرية، خصوصا القنادس التي تحافظ بنشاطاتها على الضفاف النهرية. يتجدد الحور في أعقاب الحرائق وتنشد مبادئ أخلاق الأرض في يالوستون وجود الحور نظرا إلى دوره الجوهري في المجتمع الحيوي. ترعى الظباء سويقات الحور الفتي وهذا شيء حسن إلى حد ما، لأنه يمنح الظبي النتروجين الضروري، لكنه يتحول إلى شيء مضر عندما يتجاوز ذلك الحد. وبما أنه لا يوجد مفترس للظبي، باعتبار أن الذئاب هلكت، فإن أعداد الظباء تتزايد. وزيادة أعدادها تؤدي أيضا إلى إتلاف الصفصاف وهذا بدوره يقضي على القنادس. إن تجدد الحور قد يتطلب من القيمين على المتنزه التخلص من مئات الظباء؛ وكل ذلك لأجل الوصول إلى منظومة بيئية معافاة.

تطمح المبادئ الأخلاقية في متنزه يالوستون إلى استرجاع الذئاب إلى المنظومة البيئية الأكبر للمتنزه. وهذا على مستوى النوع الحي يعود جزئيا إلى ما للذئاب من دور بحد ذاتها، لكنه يعود جزئيا أيضا إلى أن هذه المنظومة الأكبر لا تحظى بتكاملها واستقرارها وجمالها بالكامل من دون وجود هذا الحيوان المهيب على قمة الهرم الغذائي. إن استرجاع الذئب كمفترس في القمة سوف يعني الألم والموت لكثير من الظباء لكنه سيكون شيئا حسنا بالنسبة إلى الحور والصفصاف والقنادس وموائلها على الضفاف، وسيعني منافع مشتركة لكبش الجبال والأيائل التي تستهلك أعدادُ الظباء الزائدة طعامها لكنها أيضا تُستهلك من قبل الذئاب. تقتضي المبادئ الأخلاقية في يالوستون وجود الذئاب وحدوث الحرائق، في اعتبار ملائم للحياة في تلك المنظومة البيئية.

إن المبادئ الأخلاقية في يالوستون تحظر إنقاذ البيزون النافق، وفي المقابل تنقذ أنثى الدب مع جرائها، وذلك كي تدع الطبيعة تأخذ مجراها في المنظومة البيئية. فإنقاذ الدببة يكفل بقاء مفترسات كبيرة. كما أنه بعد موت بيزون يتغذى على جثته القيوط والعقعق والثعلب والغراب. وفيما بعد، حتى الدب يتغذى عليه. وكل ذلك شيء حسن لأن المنظومة تجري في دورات. وبناء على ذلك فإن إنقاذ الحيتان التي تعلق في جليد الشتاء لا يبدو شيئا حسنا عندما نلاحظ أن المنقذين يبعدون الدببة القطبية التي تحاول التهام الحيتان النافقة.

وسيقول الأخلاقي الحفاظي إن المنظومة البيئية ذات مستوى متدنٍ من التعضي بحيث لا يستحق الاحترام لذاته. فالمنظومات البيئية يمكن أن تبدو أقل من سيرورات عشوائية إحصائية. ويمكن أن تبدو الغابة كمجموعة رخوة من الأجزاء المترابطة خارجيا؛ إن المجموع الحيواني والنباتي خليط وبالكاد يشكل مجتمعا. ثمة حاجات للنباتات والحيوانات ضمن منظومة بيئية، لكن تفاعلها يمكن أن يبدو ـ ببساطة ـ شأنا يتعلق بالتوزع والوفرة ومعدلات الولادة والموت والكثافات العددية والتطفل والافتراس والتشتت والضوابط والتوازنات، نوعا من سيرورة عشوائية. إن الكثير مما في المنظومة البيئية ليس عضويا البتة (المطر والمياه الجوفية والصخور وجزيئات التربة والهواء)، في حين أن بعض المواد العضوية هي بقايا ميتة أو متحللة (الأشجار الساقطة والفضلات والدبال). ليس لهذه الأشياء الاحتياجات التي للمتعضيات. ثمة فحسب تزاحم واختلاط بحثا عن المغذيات والطاقة، لعبة تلعب بنرد عشوائي، وليست سيرورة متكاملة بما يكفي حقا لتسمية الكل مجتمعا.

وخلافا للحيوانات العليا، ليس للمنظومات البيئية خبرات؛ فهي لا تهتم ولا تستطيع الاهتمام. وخلافا للنباتات، ليس للمنظومة البيئية مركز تنظيمي ولا جينوم. إنها لا تدافع عن نفسها ضد الأذى أو الموت. وخلافا للنوع الحي، ليس لها غاية متنامية، ولا هوية بيولوجية تتجدد عبر الزمن. الأجزاء العضوية فيها أكثر تعقيدا من الكلية المجتمعية. والمزعج أكثر أن المنظومة البيئية يمكن أن تبدو مثل غابة حيث البقاء للأصلح، مكانا للصراع والنزاع، إلى جانبها يبدو المتعضي الحي نموذجا للتعاون. في الحيوانات، يرتبط بإحكام القلب والكبد والعضلات والدماغ على غرار ما تكون عليه

الأغصان واللب والجذور في النباتات. أما مجتمع المنظومة البيئية فيتقاذفه المتنافسون المتزاحمون، كلّ يعزز ذاته، أو أنه كمثل تجمع متجاور اتفاقي لا مبالٍ ولا شيء فيه يستدعي إعجابنا.

ينبغي على الأخلاق البيئية أن تتخطى الحاجز الذي وضعه الحفاظيون المنحرفون أنطولوجيا الذين يعتبرون أن المتعضيات الحية فحسب «حقيقية»، أي كائنات موجودة فعليا، في حين أن المنظومات البيئية اسمية - أي فرديات متفاعلة وحسب. إن أشجار البلوط حقيقية أما الغابات فليست سوى تجمعات من الأشجار. لكن أي مستوى يكون حقيقيا عندما يصوغ سلوك المستوى الأدنى منه. ولذلك تعد الخلية حقيقية لأنها تصوغ سلوك الحموض الأمينية؛ ويعد المتعضي الحي حقيقيا لأنه نموذج ينسّق عمل القلب والرئتين. والمجتمع الحيوي حقيقي لأن المباءة تصوغ الخصائص الشكلانية لشجيرات البلوط ضمنها، فالحقيقي على مستوى المجتمع يتطلب فقط تنظيما يصوغ سلوك أعضاء هذا المجتمع.

يتمثل التحدي في العثور على نموذج واضح للمجتمع واكتشاف أخلاق له - بيولوجيا أفضل لأجل أخلاق أفضل - وحتى قبل صعود الإيكولوجيا، بدأ البيولوجيون يستنتجون أن فكرة البقاء الصراعي للأنسب تشوه الحقيقة. فالنموذج الذي أكثر ما يُلاحظ هو التضافر من خلال توافق تكيفي. إن المفترس والفريسة، الطفيلي والعائل، الحيوان الذي يرعى ومرعاه، قوى تتبارى في إطار سيرورة دينامية تكون فيها عافية كل واحد مرتبطة بعافية الآخر - متناسقة (وفق أوضاع مقترنة) بقدر ما هما عملا القلب والكبد متناسقان عضويا. توفر المنظومة البيئية التنسيقات التي بموجبها يتحرك كل متعضٍ حي فيها، وخارجها لا محلّ للنوع الحي. إن النوع الحي يوجد وفق ما هو حيثُ محله.

إن الارتباطات المجتمعية أكثر ليونة من الترابطات الداخلية في المتعضي الحي - لكنها ليست أقل أهمية. وإن الإعجاب بالوحدة المتماسكة في المتعضيات الحية وعدم تقدير الليونة البيئية يشبه إكبار الجبال وازدراء الوديان. إن النسيج الذي يتطلبه المتعضي الحي كي يبقى هو إيكولوجيا تعددية مفتوحة. والتعقيد الداخلي - القلب والكبد والعضلات والدماغ - ينبثق كطريقة للتعامل مع بيئة مراوغة معقدة. وإن السيرورات الخارجية ليست

مجرد دعم، بل إنها المصدر الدقيق للسيرورات الداخلية. ففي إطار الصورة الكاملة؛ الخارج حيوي كما الداخل. ولو اقتصر الأمر على البساطة أو على وحدة متركزة محتجزة في بيئة لما استطاعت أي وحدة عضوية أن تتطور، ولما بقيت حتى، ولكانت الحياة أقل روعة.

إن النظر في مستوى واحد بحثا عما هو ملائم على مستوى آخر يؤدي إلى خطأ صريح. فينبغي للمرء ألا يبحث عن مركز أو برنامج وحيد في المنظومات البيئية، وبدرجة أقل عن خبرات ذاتية. بدلا عن ذلك، يجب أن يبحث المرء عن نسيج، عن ترابطات بين مراكز (النباتات والحيوانات الفردية، الاتجاهات الدينامية للتنويع) وعن حافز خلاق وإمكان مفتوح على التحقق. سيكون كل شيء مرتبطا بأشياء كثيرة أخرى، أحيانا عبر تلازمات ضرورية، وغالبا عبر تواكلات جزئية ومطواعة، ومن بين أشياء أخرى، لن يكون ثمة تفاعلات متميزة عن غيرها. سيكون ثمة وظائف بالمعنى التشاركي: وَصّلات وسبل لعبور الأزمات، منظومات فرعية سبرانية، وحلقات تغذية راجعة feedback ينشأ النظام تلقائيا ومنهجيا عندما تتدفع كثرة من الوحدات المنطوية على ذاتها وتلتمس برامجها الخاصة، كل منها يؤدي ما يخصه مكرها على التفاعل التكويني.

إن المنظومة البيئية منظومة إنتاجية هدفية. فالمتعضيات الحية تدافع فقط عن ذواتها، الأفراد يدافعون عن بقائهم المستمر والأنواع الحية تزيد أعداد أصنافها. لكن المنظومة البيئية التطورية تروي حكاية أعظم فتضع حدودا لكل صنف وتربطه بعافية الأصناف الأخرى، وتستحث وصول قادمين جدد، وتولِّد أصنافا وتكاملا بين الأصناف. الأنواع الحية تزيد صنفها؛ لكن المنظومات الإيكولوجية تزيد الأصناف وتُلحق الزيادة الأخيرة بالأولى. المنظومات البيئية منظومات انتخابية تماما كما أن المتعضيات الحية منظومات انتخابية. ينشأ الانتخاب الطبيعي من المنظومة ويفرض على الفرد فرضا. ويُبرمَج الفرد لأجل أن يزيد من صنفه، لكن ما هو أكثر من ذلك يتواصل في المنظومة؛ لأن المنظومة تزيد الأصناف.

يوسع هذا نظرية الانتخاب الطبيعي لتتخطى الصياغة المكررة القائلة بأن المنظومة تنتخب الأفضل تكيفا للبقاء. فالمنظومات البيئية تنتخب تلك السمات التي تبرز في المدى الطويل، تنتخب الفردية والتنوع والمحتوى الكافي والنوعية

التي تبز الكمية. هكذا تعمل، بشكل متناسب مع المستوى المجتمعي، من خلال توظيف النزاع واللامركزية والاحتمالية والتعاقب والتولد التلقائي للنظام والتاريخية. فالسيرورات التشاركية ـ التنافس بين المتعضيات الحية، والأحداث المتوقعة، وتعاقب النبات والحيوان، والتنويع عبر الزمن التاريخي ـ تولد مجتمعا أغنى دوما.

وهكذا فإن الكدح التطوري الذي استُهلّ دون وجود أنواع حية يفضي الآن، بتوسيعه وتنويعه للمجموع الحيواني النباتي، إلى خمسة ملايين نوع ويرفع عبر الزمن نوعية الحياة في الدرجات العليا من الهرم الغذائي. لقد تطورت المتعضيات وحيدة الخلية إلى أخرى كثيرة الخلايا متكاملة جدا. ونشأ التركيب الضوئي ليدعم التنقل ـ السباحة والمشي والعدو والطيران. وأصبحت آليات المثير ـ الاستجابة أفعالا غريزية معقدة. وأعقبت الحيواناتُ ذات الدم الحار الحيوانات ذات الدم البارد. وانبثقت الأجهزة العصبية والسلوك الشرطي والتعلم. وظهر الإحساس ـ الرؤية والسمع والشم والذوق والمتعة والألم. واقترنت الأدمغة بالأيدي ثم ظهر الوعي والوعي الذاتي. وجرى تركيب الثقافة على الطبيعة.

لاتحدث هذه التطورات في جميع المنظومات البيئية أو على كل مستوى. فالأحياء الدقيقة والنباتات والحيوانات الدنيا تبقى، بأفضل أصنافها، وتؤدي أدوارا مستمرة من أجل خير أصنافها. وتظل الحكايات تروى. والنتيجة أن كمية الحياة وكيفياتها المتنوعة تستمر جميعا ـ من وحيدات الخلايا إلى الرئيسات إلى البشر. ثمة فتح وإغلاق كمفعول المزلاج الذي يفتح ويغلق البوابات. وكلما تقدمنا في الزمن تتسارع الأشكال على قمة أهرام الغذاء التي تتوسع وتتعدد على الأرض. فثمة اتجاهات صاعدة عبر الزمن التطوري.

إن المنظومة لعبة محملة بالاحتمالات، وهذا الحِمْل ما هو إلا نزوع خصب وليس مجرد سيرورة عشوائية ومع أنه لا طبيعة في المفرد، فإن المنظومة فيها طبيعة، حملٌ ينوع ويطرح أنواعا عديدة من الطبيعة، طبيعة ١، طبيعة ٢، طبيعة٣، ... طبيعة «ن». وهي تقوم بذلك مستخدمة عناصر عشوائية (في كل من المتعضيات الحية والمجتمعات)، وهذا سر خصوبتها إذ تولِّد تواكلات وخيارات كثيفة باستمرار. لا رأس للمنظومة البيئية لكن لها «قيادة» من أجل تنويع ودعم وغنى الأنواع الحية. ومع أنها ليست متعضيا فائقا لكنها نوع من الحقل الحيوي.

إن القيمة الأداتية تستعمل شيئا ما كوسيلة من أجل غاية؛ أما القيمة الذاتية فهي تستحق الجدارة بذاتها. الطائر يأكل الحشرات كي يصبح هو طعاما للصقر؛ بل إن الطائر يصون حياته بحد ذاتها بكفاية ويلد من الطيور بقدر ما يستطيع. فالحياة تصان جوهريا من دون مساعدة أي مرجعية إضافية. لكن أيا من هذه المصطلحات التقليدية غير مقنع على مستوى المنظومة البيئية. فمع أن لها قيمة في ذاتها فإنه ليس للمنظومة أي قيمة لأجل ذاتها. ومع أنها منتجة للقيمة لكنها ليست مالكة لها. فلم نعد نواجه قيمة أداتية، وكأن المنظومة ذات قيمة أداتية لأنها نبع الحياة. كما أن المسألة لم تعد مسألة قيمة ذاتية، وكأن المنظومة تحمي شكلا موحدا من الحياة لأجل ذاته. لقد وصلنا إلى حيث نحتاج مصطلحا ثالثا: القيمة المنظومية systemic value تبرز الواجبات عندما نلتقي بالمنظومة التي تُعِدّ وتحمي هذه المكونات الأعضاء في المجتمع الحيوي. إنها أخلاق غائية من جديد، ولكن بما أننا نحترم كلا السيرورات والمنتجات، ربما تكون الكلمة الأفضل لذلك الآن هي الأخلاق التشاركية. إننا نتبع الطبيعة؛ إيكولوجيا هذه المرة.

سيقول الحفاظيون الأخلاقيون، بالمعنى الإنسانوي، أن للمنظومات البيئية قيمة فقط لأنها تسهم في الخبرات البشرية. لكن ذلك يسيء فهم الفصل الأخير في مقابل الرواية بأكملها، ثمرة واحدة مقابل الشجرة بأكملها. إن للبشر حسبانا بما يكفي لأن يمتلكوا الحق في الازدهار، ولكن ليس إلى درجة أن لهم الحق في إفساد أو إعاقة المنظومات البيئية، على الأقل ليس من دون إثبات أن ثمة مكسبا ثقافيا طاغيا. وستقول الأخلاق البيئية في بدايات ظهورها إن للمنظومات البيئية قيمة نظرا لأنها تسهم في خبرات الحيوان أو الحياة العضوية. فيما بعد، سترى النظرة الأعمق، الأكثر جذرية وحفاظية، أن تكامل واستقرار وجمال المجتمعات الحيوية هي الأكثر أساسية ويجب الحفاظ عليها.

٥ـ نظرية القيمة

في الممارسة، يكون الحفاظ على الحياة على الأرض التحدي الأكبر للأخلاق البيئية. وفي المبدأ، يكون التحدي الأكبر نظرية للقيمة عميقة بما يكفي لدعم تلك الأخلاق. فنحن بحاجة إلى بيان كيف تحمل الطبيعة القيمة، وإلى أخلاق تحترم بشكل مناسب تلك القيم. بالنسبة إلى الذاتيين، ستكون كل

من النظرية والأخلاق ليس أكثر من إنشاءات بشرية؛ أما بالنسبة إلى الموضوعيين في الأخلاق البيئية فسوف يستعملون هذه النظرية لاكتشاف الحقائق، وبيان كيف تحمل الطبيعة القيم، وسوف ينجم عن ذلك أحيانا ما يجب على البشر فعله. فالقيم التي تحملها الطبيعة تنتمي إلى بيولوجيا التاريخ الطبيعي بقدر انتمائها إلى نفسانية التجربة البشرية. بعض القيم التي تحملها الطبيعة ترجع إلينا، تُعزى إلينا. لكن من حيث الأساس ثمة قوى في الطبيعة تنتقل إلينا وعبرنا. إن ميزات الأرض لا تكمن ببساطة في الأدوار التي تؤديها كموارد للبشر أو دعامات للثقافات أو محفزات للخبرة.

لا وجود للقيمة من دون مقيِّم. هكذا تعمل الدوغمائية المستحكمة. فمن الواضح أن البشر يقيِّمون عالمهم؛ أما الحيوانات الحاسة فربما تفعل ذلك أيضا. لكن النباتات لا تستطيع تقييم بيئتها، فلا خيارات أمامها ولا تستطيع الاختيار. إن الأنواع الحية والمنظومات البيئية والطبيعة والأرض، هذه جميعا لا تستطيع أن تكون مقيِّمة صادقة، فالقيمة، مثل الوخزة أو الندم، يجب الشعور بها كي توجد، إن ماهيتها تكمن في إدراكها. القيمة بلا شعور لا معنى لها. ليس ثمة أفكار من دون مفكر، ولا إدراكات من دون مدرك، ولا حاجات من دون فاعل، ولا أهداف من دون هادف. إن التقييم تفضيل يُشعر به؛ والقيمة نتاج هذه العملية.

إذا كانت القيمة تجيء فقط مع الوعي فإن الخبرات التي يجد البشر القيمة في سياقها يجب التعامل معها كمظاهر من أنماط متنوعة. ويجب أن يعاد وضع القيمة في إبداعية الذات المقيِّمة بما هي شخص يواجه عالما خلوا من القيم، أو حتى عالما قابلا للقيم - أي يمكن إضفاء القيم ضمنه - لكن، قبل وجود القدرة التقييمية البشرية، يحتوي هذا العالم فقط إمكانية القيمة وليس وجودها الفعلي. فالقيمة عرضية في الطبيعة وليست جوهرية. الطبيعة تيسر فقط إمكان التقييم؛ ولا تنشأ القيمة حتى يظهر البشر بقدرتهم التقييمية.

لكن الذات المقيمة في عالم خلو من القيم ليست بمقدمة كافية للوصول إلى الاستنتاجات التجريبية لدى أولئك الذين يحترمون الحياة كلها. إن التحول إلى نظرة بيولوجية يبدو أقرب إلى تجربة العالم وأكثر إقناعا من الناحية المنطقية. هنا، يعاكس نظام المعرفة - ويعزز أيضا - نظام الوجود، وهذا أيضا وجهة نظر، لكنها أبلغ تعبيرا من الناحية الإيكولوجية. لقد أظهر

العلم بثبات كيف أن التالي (الحياة، العقل) ينبني على السابق (الطاقة، المادة) مهما تخطاه. تظهر الحياة والعقل حيث لم يوجدا من قبل، ومع هذه المستويات من القيمة ينبثق ما لم يوجد من قبل. ولكن هذا لا يقدم أي مسوغ للقول بأن القيمة بأكملها هي انبثاق في المستوى البشري (أو مستوى الحيوانات العليا) لا يمكن إرجاعه. حقا إن الطبيعة تتيح إمكانات للتقييم البشري، لكن حيوية المنظومة ليست شيئا يظهر في العقل البشري، وكذلك القيمة. إن إمكان التقييم يُنقل لنا بواسطة التاريخ الطبيعي التطوري والإيكولوجي، والطبيعة قابلة للقيمة مسبقا وقبل مجيء البشر لتقييم ما يحدث.

كيف وصلنا، نحن البشر، إلى أن نحمل القيم إذا لم يكن ثمة شيء في الطبيعة لنحمله؟ بعض القيمة بشري الأصل يولِّده البشر، لكن بعضها بيولوجي الأصل بموجب التكوين الطبيعي. إن الأخلاق البيئية الجامعة تعيد موضعة القيم عبر المتَّصل بأكمله. القيمة تتعاظم عند الذروة المنبثقة لكنها تظل حاضرة باستمرار في العناصر السابقة المكوِّنة. إن المنظومة قابلة للقيمة، بمعنى أنها قادرة على إنتاج القيمة، والمقيمون البشر هم من ضمن نتاجاتها. لكن عندما نقيِّم يجب أن لا ننسى روابطنا التشاركية. ففي بعض الأحيان نضطر إلى تقييم (إعطاء قيمة) ما نحن أنفسنا قد لا نقيمه (نفضله شخصيا). وفي مقابل النظرة المعيارية القائلة بأن كل قيمة تتطلب مراقبا، فإن بعض القيم يتطلب فقط حاملا، وبعضها يكون محمولا ضمن المنظومة وتاريخها وهي التي تنقل القيمة إلى، وعبر، الأفراد.

نحن هنا لا نبتغي خلقية ذاتية بل موضوعية، مع أننا نجد أن الذاتية هي الحصيلة الأثمن للمنظومة الموضوعية. فهل ثمة مسوغ للذوات الأخلاقية كي تهمل السيرورات المنظوماتية الحيوية ما لم، وإلى أن، تترافق بالإحساس؟ ربما إن تقييم العالَم البيولوجي برمته على قاعدة الإحساس هو خطأ بقدر ما هو الحكم عليه تبعا لوجود العدالة والمحبة فيه أو لا. ثمة خطأ يتمثل في الحكم على الشؤون البيولوجية انطلاقا من توسيع النفساني، وخطأ آخر ينطلق من توسيع الثقافي. إن ما هو «حق» بخصوص العالم البيولوجي ليس مجرد توليد المسرات والخبرات الإيجابية، بل يتضمن نماذج المنظومات البيئية والمتعضيات الحية في بيئاتها المتجددة المستدامة.

يعتمد بعض القيم على الذاتية، لكنها جميعا تنشأ ضمن المجتمع المنظوماتي الجيولوجي والإيكولوجي. ومن الناحية المنظوماتية تتلاشى القيمة من قيمة ذاتية إلى موضوعية، لكنها أيضا تنتشر من الفرد إلى دوره ونسيجه الذي يحويه. ليس للأشياء طبائعها المنفصلة بحد ذاتها ولذاتها وحسب، بل إنها تواجه الخارج وتتكيف بشكل مشترك مع طبائع أوسع. إن القيمة ـ في ـ ذاتها value-in-itself تتحول إلى قيمة ـ في ـ المعيّة value-in-togetherness. إن القيمة تتغلغل في المنظومة ولذلك نفقد القدرة على تعريف الفرد بأنه المحل الوحيد للقيمة.

إن القيمة الذاتية، أي قيمة الفرد «لأجل ما هو بذاته» تصبح إشكالية في إطار النسيج (الشبكة) الكلاني. حقا، إن المنظومة تنتج المزيد والمزيد من القيم في سياق تطويرها للذاتية والحرية. ومع ذلك فإن فك عرى هذا عن المنظومة التشاركية الحيوية يعني جعل القيمة داخلية وأحادية إلى حد بعيد؛ وهذا يتجاهل الترابطية والعلاقات الخارجية للمنظومة. لكل قيمة ذاتية روابطها الموجهة والمواكبة التي تشير إلى ما صدرت عنه وما تتحرك إليه. إن التلاؤم التكيفي يجعل القيمة الفردانية مستقلة عن المنظومة إلى حد بعيد. إن القيمة الذاتية جزء من كل، لا ينبغي تشظيتها عبر التقييم المعزول. فالغاية المعزولة أمر مستحيل بيولوجيا؛ ولا يمكن للأخلاق أن تكون غائية بذلك المعنى، ولا يمكن أن ندعوها علما للواجبات حتى، إذا ما كان هذا يتطلب احترام القيمة الذاتية من دون اهتمام بنتائجها ذات الصلة بالمنظومة البيئية (التمييز الكلاسيكي يخفق من جديد).

كل شيء خيّر ضمن دور، ضمن كليّة، مع أننا يمكن أن نتحدث عن خيرية جوهرية موضوعية حيثما وجد نوع خير يصون ذاته. ويمكن أن نتحدث عن خيرية جوهرية ذاتية عندما يعتبر حدث ما بمنزلة تجربة أساسية يؤيد بشر من خلالها خبرتهم وما هو خير من دون الحاجة إلى الامتداد بتركيزهم. إن المنظومة محوِّل للقيمة، حيث الشكل والوجود، السيرورة والواقع، الحقيقة والقيمة، تتجمعان بلا انفصال. فالقيم الذاتية والأداتية تتأرجح جيئة وذهابا، أجزاءٌ في كليات وكلياتٌ في أجزاء، والتفاصيل المحلية للقيمة أجزاء لا تتجزأ من بنيات عالمية، مثل نفائس في بيئاتها، كما أن تموضعها في بيئتها يعبر عن شراكة حيث لا يمكن للقيمة أن تكون معزولة. كل خير هو خير في مجتمع.

وهذا هو الخطأ الجذري في القيمة المتمركزة بشريا أو ذات الأصل البشري، ذلك أنها تدّعي للبشر ما هو منتشر في نسيج المجتمع. إن القناعات الذاتية محتواة، ويجب أن تكون محتواة، ضمن أي منظومة إقناع موضوعية. إن المنظومة تبدع الحياة وتنتخب الأصلح في تكيفه، وتبني حياة أغنى بشكل متزايد كميا وكيفيا، وتدعم ما لا يحصى من الأنواع الحية، وتصعّد مستوى الفردية والاستقلالية، وحتى الذاتية، ضمن حدود مجتمع لا متمركز. فإذا كان ثمة أشخاص يثمّنون هذا التاريخ الطبيعي، هذا إن كان ثمة أرض غير ثمينة، ويعدونه مجتمعا حيويا مكتفيا، فلم لا؟ أفلا تستحق الأرض ومجتمع الحياة عليها اهتمامهم ورعايتهم؟

إن اعتقادات المرء بخصوص الطبيعة، بحسب الأخلاق البيئية التي تستند إلى العلم لكنها تتخطاه، تتصل على نحو وثيق باعتقاده حيال الواجب. إن العالم كما هو كائن ينمّ عما يجب أن يكونه. إننا نصوغ قيمنا على الدوام وفق معيار مهم يتوافق مع فكرتنا عن الكون الذي نعيش فيه، وهذا يوجه معنى القيمة لدينا. إن نموذج الواقع يستلزم نموذجا للسلوك. ربما نستطيع أن ندع النقاش حول الأسس الميتافيزيقية المطلقة للكون، أما بالنسبة إلى الأخلاق البيئية فعلى الأقل سوف نحتاج إلى ميتافيزيقا ذات توجه أرضي، إلى ميتا ـ إيكولوجيا. أحيانا، تقتضي نماذج مختلفة سلوكا متماثلا؛ لكن في الغالب ليست الأمور كذلك. إن النموذج القائل بأن لا وجود لقيمة في الطبيعة بمعزل عن التفضيلات البشرية سوف يقتضي سلوكا مختلفا عن نموذج يقول إن الطبيعة تظهر قيما أساسية، بعضها موضوعي وبعضها الآخر يتطلب على نحو إضافي ذاتية بشرية تضفي الموضوعية على الطبيعة.

هذا التقييم ليس وصفا علميا؛ وإذن، ليس إيكولوجيا صرفة، لكننا ننتقل إلى الميتا ـ إيكولوجيا. ليس بإمكان أي قدر من البحوث العلمية إثبات أن الحق، من الناحية البيئية، هو المجتمع الحيوي المثالي. مع ذلك فإن الوصف الإيكولوجي يولد هذا التقييم للطبيعة ويقر بصوابية المنظومة. هاهنا يحدث التحول مما هو كائن إلى ما هو خيّر، ومن ثم إلى ما يجب أن يكون؛ وبذلك نغادر العلم لندخل حقل التقييم الذي عنه تصدر الأخلاق.

وما هو لافت ومحيّر أخلاقيا يتمثل في أن ما يجب ليس إلى حد كبير جدا مستمدا من ما هو كائن ويُكتشف بالتزامن معه. فمع الانتقال من الأوصاف العلمية للمجموع الحيواني والمجموع النباتي، للدورات والهرميات،

للتناسقات بين المتعضيات ذاتية التغذية والمواد العضوية المغذية لها، للاستقرار والدينامية، وصولا إلى التعقيد والثروة الكوكبية والتواكل بين السيرورات، وإلى الوحدة والتناغم وفق تعارضات بين التركيب والطباق، تطورت المتعضيات الحية ضمن مجتمعاتها وتكيفت بشكل كافٍ معها، ووصلت أخيرا إلى الجمال والخيرية، فمن الصعب القول أين تنتهي الحقائق الطبيعية وأين تبدأ القيم الطبيعية. فبالنسبة إلى البعض على الأقل، لقد ذوى الفصل الحاد بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، وكذلك بين الخصائص المشابهة في المنظومة. إن هذه القناعة وما ينجم عنها من ضمير يمكن أن تثمر أفضل تكيّف لنا على الأرض.



10

حقوق الحيوان والأخلاق البيئية: اتحاد جديد (*)

ج. بايرد كاليكوت

من المحتمل أكثر من أي شيء آخر أن مقالتي «تحرير الحيوان: شأن ثلاثي» أدت إلى تنافر متزايد الحدة بين المدافعين عن أخلاق عافية الحيوان الفردانية والمدافعين عن الأخلاق المتمركزة (إيكولوجيًّا الكلانية) [1]. وأعتقد أن هذا التنافر مؤسف لأنه مثير للشقاق. فثمة اهتمامات متداخلة لدى أخلاقيي عافية الحيوان والأخلاقيين البيئيين. ومن وجهة نظر عملية، سيكون من الحكمة بناء قضية ضد عدو مشترك ـ تلك القوى المدمرة المنهمكة في إتلاف العالم غير البشري ـ بدلا من مواصلة النزاع فيما بيننا.

«من بين أكثر المضامين تشوشا التي تستخلص من عدم التمييز الذي يسم نظرية حقوق/تحرير الحيوان التقليدية ذلك القول بوجوب الحماية ـ إن أمكن ذلك ـ للحيوانات النباتية البريئة من مفترساتها اللاحمة. فلا يمكن لأي شيء أن يكون أكثر تناقضا مع أخلاق المجتمع الحيوي من هذا الاقتراح»

ج. بايرد كاليكوت

(*) ظهرت هذه المقالة أول مرّة في كتاب ج. بايرد كاليكوت In Defense of the Land Ethics: Essays in Environmental Philosophy, State University of New York Press, State University of New York, 1989.

لم يمضِ وقت طويل على حصول الانشقاق، أي على ظهور المقالة، حتى خطت ماري آني وارين خطوة إيجابية نحو تسوية الشقاق. فقد ألحت على أن الأخلاق البيئية المتمركزة إيكولوجيا وأخلاق عافية الحيوان هما «متتامتان» وليستا متناقضتين [٢].

إن المقالة التي تقدمها وارين تعددية بكل ما في الكلمة من معنى. فهي تحاجج بأن الحيوانات، على غرار الكائنات البشرية، لها حقوق. لكنها تحاجج أيضا بأن الحيوانات لا يتمتعون بالحقوق عينها على غرار الكائنات البشرية وأن حقوق الحيوانات ليست مساوية للحقوق البشرية. وعلى نحو إضافي تحاجج بأن حقوق الحيوان وحقوق البشر تستندان إلى قدرات نفسية متباينة. إن الأخلاق البيئية الكلانية، كما تقترح وارين، لا تزال تستند إلى قواعد أخرى ـ القيمة الأداتية التي تمثلها «الموارد الطبيعية» لنا وللأجيال المستقبلية و«القيمة الذاتية» التي نكتشفها (أو على الأقل يكتشفها بعضنا) حدسيا في النباتات والأنواع الحية و«الجبال والمحيطات وما شاكل ذلك» [٣].

وباختصار، توصي وارين بانتقائية أخلاقية معقولة تماما. إن للكائنات البشرية حقوقا أقوى لأنهم مستقلون؛ أما الحيوانات فحقوقهم أضعف لأنهم حاسّون؛ وينبغي استعمال البيئة باحترام ـ حتى لو لم يكن لها حقوق ـ لأنها شيء كلي متجانس نقدره بطرق متنوعة. ومن المؤكد أن التعارضات سوف تنشأ ضمن مثلث الإنسان/ الحيوان/ البيئة ـ والمثل الذي تستشهد به وارين يتعلق باستقدام الماعز الوحشي الذي يهدد الأنواع النباتية البلدية في نيوزيلاندا ـ لكن الناس حسني النية يمكن أن يتخبطوا في براري الخلقية، يوازنون ويوفقون بين المصالح المتنافسة والقيم غير المتكافئة. وعموما، تستخلص وارين أنه «فقط من خلال تركيب المنظور البيئي ومنظور حقوق الحيوان يمكن أن نأخذ بالحسبان المدى الكامل للاعتبارات الخلقية التي يجب أن توجه تفاعلاتنا مع العالم غير البشري» [٤].

ومهما تكن الانتقائية الخلقية عند وارين معقولة فإن ثمة شيئا ما غير مقنع فلسفيا. لقد سعت الفلسفة الخلقية تاريخيا في سبيل الوحدة والتمام على المستوى النظري ـ وغالبا من خلال تضحية مهمة بالحس المشترك الخلقي. لننظر مثلا في الرفض الكانطي للقيمة الخلقية للأفعال الملوّثة

بـ «الرغبة»، حتى عندما تكون هذه الرغبة إيثارية تماما. أو لننظر في العواقب الوخيمة خلقيا التي انقاد بعض النفعيين لقبولها من أجل الالتزام بإخلاص بالأسس النظرية للمذهب النفعي.

وفي سعيها وراء الوحدة والاتساق في النظرية، لا تختلف الفلسفة الخلقية عن الفلسفة الطبيعية. فعندما يستطيع شمل مجموعة متنوعة من الظواهر المتباينة بوضوح (مثلا، الأجسام الساقطة، حركات الكواكب، المد والجزر) في فكرة وحيدة (الجاذبية)، يشعر الفيلسوف الطبيعي أن حقيقة عميقة (ربما لا تكون نهائية) عن الطبيعة قد اكتشفت. وعلى نحو مماثل نحن نسعى في الفلسفة الخلقية إلى تفسير الخليط الذي نعتقد به عادة ويشمل الوصايا العملية والحدوس الخلقية عبر اللجوء إلى واحد من البواعث أو المبادئ أو الحقائق المجملة أو القواعد الذهبية (أو على الأكثر إلى قلة قليلة نظرية منها). فإذا نجحنا نشعر بأننا اكتشفنا شيئا حقيقيا وعميقا عن الخلقية.

إن عشق الفيلسوف الخلقي للوحدة والترابط المنطقي والاتساق الذاتي في النظرية قد يعبر عما هو أكثر من مجرد ذائقة فكرية. ثمة مبرر عملي لتفضيل الوحدة النظرية في الفلسفة الخلقية، كما في الفلسفة الطبيعية. فمن المحتمل أكثر من أي شيء آخر أن فشل منظومة بطليموس الفلكية ـ بكامل عدتها المختلطة ـ في التنبؤ الدقيق بمواضع الكواكب قد دفع كوبرنيكوس إلى توحيد ظواهر السماء بإدخال فرضية جذرية وحيدة فحواها أن الشمس، لا الأرض، هي مركزها جميعا. وفي الفلسفة الخلقية، عندما لا يمكن مَفْصَلَة المزاعم الخلقية المتنافسة من خلال المصطلحات ذاتها، فلن تمكن مقارنتها وحلها بشكل حاسم. تقود الانتقائية الأخلاقية، على نحو محتوم كما يبدو، إلى لا تكافؤ خلقي في القضايا العسيرة. ولذلك نحن مضطرون للرجوع إلى لائحة الاستنتاج النظرية.

إن الوصول إلى أكثر من مجرد ائتلاف توافقي مؤقت ـ أي الوصول بدلا من ذلك إلى حلف دائم ـ بين أخلاق عافية الحيوان والأخلاق البيئية المتمركزة إيكولوجيًّا سوف يتطلب تطوير نظرية خلقية تشمل كلا البرنامجين وتقدم إطارا عاما للحكم في التعارضات الواقعية التي تحدث بين السعادة البشرية وعافية الحيوان والسلامة الإيكولوجية. وهدف هذه المقالة اقتراح مثل هذه

النظرية وفق مصطلحات ـ كما سنرى ـ ملائمة للأخلاق البيئية المتمركزة إيكولوجيا، تماما على غرار ما اقترحه توم ريغان من نظرية وفق مصطلحات ملائمة لأخلاق عافية الحيوان.

اقترح ريغان «أخلاقا بيئية تقوم على الحقوق» منسجمة مع، وفي الواقع، منطلقة من، رؤيته الخاصة للحقوق والتي تمثل نسخته من أخلاق عافية الحيوان. وهو بنفسه لم يستنبط أسسا لحقوق الأشجار الفردية والكائنات الحية الأخرى التي ليست ذواتا، بل يستحث الأخلاقيين البيئيين بجدية كي يقبلوا التحدي. يكتب ريغان:

> إن مضامين التطوير الناجح لأخلاق بيئية تقوم على الحقوق، أخلاق تنادي بأن الموضوعات الفردية غير الحية (مثلا، هذه الشجرة) لها قيمة فطرية وحق خلقي أساسي بأن تعامل هذه القيمة باحترام، لابد أن تكون موضع ترحيب من قبل البيئيين... وتبقى الأخلاق البيئية القائمة على الحقوق خيارا حيا... خيارا، على الرغم من كونه بعيدا عن الرسوخ، يستحق الاستكشاف المستمر... ألا يؤدي الاحترام اللائق لحقوق الأفراد الذين يشكلون المجتمع الحيوي إلى صون هذا المجتمع؟ [٥].

أجاب مارك ساغوف عن هذا السؤال (البليغ فعلا)، «أعتقد أن هذا سؤال تجريبي، والجواب عنه: كلا. يهتم البيئيون بصون السيرورات التطورية، مثلا، الانتخاب الطبيعي، سواء كان في هذه السيرورات احترام عميق وكافٍ لحقوق الأفراد...». أم لا [٦]. فالطبيعة، كما يشير ساغوف، غير عادلة؛ إنها لا تحترم حقوق الأفراد. وإن السعي لحماية حقوق كل عضو فرد في منظومة بيئية سوف يعني، بالتوازي، السعي عمليا لإيقاف كل السيرورات في الغابات الاستوائية المدارية التي تتعدى التركيب الضوئي ـ وحتى عند ذلك سيتعين علينا بطريقة ما التعامل أخلاقيا مع التهديد الذي تتعرض له حياة الفرد، وبالتالي مع التنافس بين النباتات في ضوء الشمس، هذا التنافس الذي ينتهك الحقوق الفردية. ولذلك فإن أي أخلاق لصون الطبيعة يمكنها بالكاد أن تنهض بشكل سوي إذا ما أدانت، في منطلقها، ووصمت باللاعادل واللاخلقي، تلك التنافرات التي تكمن في قلب السيرورات التطورية والإيكولوجية. فلا يمكن أن تولد أخلاق بيئية، كما لو على يد خفية، من توسيع إضافي للحقوق (على أساس نظرية ما قيد الاستنباط) كي تشمل «الموضوعات الفردية غير الحية».

ولديّ اقتراح إضافي، وأفضل كما أظن، أوحى به إليّ العمل الذي كتبته ماري ميدغلي.

ففي كتابها «الحيوانات ولماذا تهم؟» تؤسس ميدغلي مسألة الاهتمام بالحيوانات، أو الاعتبارية الخلقية للحيوانات طبقا للمصطلحات المتداولة في الفلسفة، على ما تدعوه «المجتمع المختلط»:

> لقد ضمت كل المجتمعات البشرية حيوانات. وهذه الحيوانات أصبحت أليفة، ليس خوفا من العنف، بل لأنها قادرة على تشكيل روابط فردية مع أولئك الذين دجنوها من خلال فهمها للعلامات الاجتماعية التي تنصب عليهم... لقد كانت قادرة على القيام بذلك ليس فقط لأن الناس الذين دجنوها كانوا كائنات اجتماعية، بل لأنها هي نفسها (أي الحيوانات) كانت اجتماعية أيضا [٧].

وتمضي ميدغلي نحو استخلاص عدد من النتائج من هذه الملاحظة الخصبة والعميقة. بما أننا مع الحيوانات التي تنتمي إلى مجتمعنا المختلط قد تطورنا سوية ككائنات اجتماعية تتقاسم مجتمعا واحدا، فإننا نشترك معهم في مشاعر محددة تلازم الصفة الاجتماعية وتمكّنها - التعاطف، الحنو، الثقة، الحب، وغيرها. والنقطة الرئيسية لدى ميدغلي تتمثل في إظهار أنه من المحال الاعتقاد مع أولئك الذين تصفهم بـ «السلوكيين» أن الحيوانات الأعضاء في مجتمعنا المختلط هم مجرد آلات تلقائية الحركة خِلْو من الحياة الذاتية الثرية. أما النقطة الثانوية فهي إظهار أن الحاجز بين الأنواع الذي يعيق التفاعل الاجتماعي البشري - الحيواني حاجز مصطنع وغير تاريخي. فلقد تمتعنا، وليس ثمة مبرر فلسفي معقول لئلا نستمر في التمتع، بعلاقات اجتماعية وألفة مع الأنواع الحية. تقول ميدغلي، «إن المشكلة هنا ليست في خلع الصفات البشرية على الكائنات الحية، بل في السلوكية، وهي تظهر على الفور في المشهد البشري. إن الحاجز [بين الذوات] لا يفصل بيننا وبين الكلاب، مثلا، بل يفصل بيني وبينك... إن التعاطف الطبيعي، كما قال هيوم بحق، له قاعدة في البشرية المشتركة. فهل ينجم عن ذلك أنه يقف عند حدود الحاجز بين الأنواع؟» [٨].

ومن اللافت أن ميدغلي لا تمضي في تفصيل نظرية خلقية إيجابية تدمج بأحسن ما يكون القضية المكينة والمقنعة التي طرحتها بخصوص وجود تنوع عريض من الشعور الحيواني ـ بدءا بالكلاب وحتى الأفيال العاملة ـ الذي يتسم بخصوصيات لدى كل نوع حي، لكنه يستند بشكل بيّن إلى خاصية اجتماعية بيولوجية مشتركة. ومن المؤكد أن ميدغلي لا تمضي إلى المحاجة، وفق نموذج بيتر سينغر، بأن «الإحساسية» الغامضة لدى الحيوانات الأعضاء في المجتمع المختلط، والتي دافعت عنها بقوة وبشكل كامل، يجب أن تشكل معيارا للاعتبارية الخلقية المتساوية: كما أنها لا تحاجج، وفق نموذج توم ريغان، بأن حيازة الحياة الذاتية الثرية تخوّل الحيوانات المنزلية المدللة حقوقا خلقية متساوية. لكن إطراءها العابر لنظرة هيوم وتشديدها على التعاطف والميول الاجتماعية يوحيان لي بأنها، إذا ما اضطرت، سوف تقدم خطاطة لنظرية أخلاقية هيومية تسند إليها دفاعها الخلقي عن ذاتية الحيوانات وإمكان التفاعل البين ـ ذاتي بين الأنواع الحية.

تتميز النظرية عند هيوم عن البدائل الحديثة السائدة ـ النفعية وعلم الواجبات ـ بسمتين أساسيتين: الأولى إن أساس الخلقية هو المشاعر وليس العقل؛ فمع أن للعقل دوره في الأخلاق إلا أنه جزء من الإطار الداعم. والثانية أن الغَيْرية أولية بقدر ما هي الأَنَوية؛ وبالتالي لا يمكن إرجاعها إلى المصلحة الذاتية المتنورة أو إلى الواجب.

ويقدم بيتر سينغر مقابلا عنيدا لفهم هيوم للأخلاق. ففي «تحرير الحيوان» ازدرى سينغر وسخر من «اللجوء الوجداني إلى التعاطف» مع الحيوانات وأعلن جهارا أن عافية الحيوان لديه تستند حصريا إلى «المبادئ الخلقية الأساسية التي نقبل بها جميعا؛ وأن تطبيق هذه المبادئ على الضحايا... شأن يطلبه العقل لا العاطفة» [٩]. يتبع سينغر المقاربة النظرية المعتادة للفلسفة الخلقية الحديثة القياسية ـ وقد وصفها على نحو رائع كينيث غودباستر ـ والتي تعمم الأنوية [١٠]. ويصل به الأمر دون مجاملة إلى ما يلي: إنني ألح على الاعتبار الخلقي من الآخرين أو على الحقوق الخلقية لنفسي. ويمكن الدفاع بجدارة عن استحقاقي لموقف خلقي أو حقوق خلقية من خلال اللجوء إلى خصيصة أو قدرة نفسية أمتلكها وتتعلق

بالتعامل الأخلاقي. لكن عندها، يكون «الآخرون» مستحقين اعتبارا خلقيا مساويا بقدر ما يمتلكون، وفق مقياس معادل، الخصيصة النفسية ذاتها. ربما لم أكن أحب الآخرين (بهذا الصدد، يريد سينغر أن نعرف أنه لا يقتني حيوانات مدللة) أو لا أتعاطف معهم؛ وفي الواقع، ربما أختلف تماما مع اهتماماتهم أو حتى أكرههم جدا. مع ذلك فإنني مجبر، بموجب منطق مطالبتي الخلقية للآخرين، بأن أسلّم وإن على مضض بمطالبتهم المماثلة لي.

يتبنى هيوم نهجا مختلفا. فقد حاجج بأن كلا من أحكامنا الخلقية وأفعالنا تضرب بجذورها في المشاعر الغيرية أو الوجدانات التي غالبا ما تعارض «حب الذات». كتب هيوم، «بعيدا عن الظن بأن البشر لا عاطفة لديهم إزاء أي شيء يتعدى أنفسهم، أرى أنه وإن يندر الالتقاء بشخص يحب أي شخص آخر أكثر مما يحب نفسه؛ فمع ذلك يندر أن نلتقي شخصا لا تكون كل عواطفه اللطيفة، مأخوذة ككل، راجحة على أنانيته كلها» [11]. وطبقا لما يراه هيوم، هذه العواطف اللطيفة هي التربة التي تمد فيها أخلاقنا جذورها وتتغذى منها.

وفي «أخلاق الأرض» نمذج ألدو ليوبولد بوضوح مفهومه الخاص عن «التسلسل الأخلاقي» مستندا إلى مناقشة داروين لتطور الأخلاق في كتابه «تحدر الإنسان»، علما أن داروين يستشهد بكتاب هيوم «الرسالة» وكتاب آدم سميث «نظرية الإحساسات الخلقية» باعتبارهما السلفين الفلسفيين لما يقدمه من «تاريخ طبيعي» للأخلاق. ولقد حاججت في مواضع كثيرة وبتفصيل كبير بأن النظرية الخلقية عند هيوم هي السلف التاريخي لأخلاق الأرض عند ليوبولد، وللأخلاق الحديثة لدى صفوة الحركة البيئية، وللعديد من الفلاسفة البيئيين المعاصرين. زد على ما سبق أن نقطة الارتكاز الخلقية لأخلاق الأرض عند ليوبولد هي المفهوم الإيكولوجي عن «المجتمع الحيوي».

ولذلك فقد ذكرت ماري ميدغلي أن أخلاق عافية الحيوان والأخلاق البيئية الجنينية عند ليوبولد يشتركان في فهم مشترك، هيومي في الأساس، للأخلاق باعتبارها تقوم على المشاعر الغيرية. كما أنهما يتقاسمان جسرا أخلاقيا مشتركا يربط حقلي البشري وغير البشري من خلال مفهوم المجتمع

ـ المجتمع المختلط لدى ميدغلي، والمجتمع الحيوي لدى ليوبولد. وبتركيب هذين التصورين في المجتمع الخلقي الـ «فوق ـ بشري» نحصل على أساس لنظرية أخلاقية موحدة عن البيئة والحيوان.

نظر هيوم في أن تصبح المشاعر الاجتماعية التي يُبنى عليها صرح الأخلاق بمنزلة حقيقة غريزية للطبيعة البشرية. وفسر داروين كيف وصلنا إلى حيازة مثل هذه المشاعر، كما فسر الكثير من الحقائق الطبيعية اللافتة من خلال اللجوء إلى مبدأ الانتخاب الطبيعي في التطور.

إن الاختزال الاجتماعي البيولوجي من قبل داروين للنظرية الخلقية عند هيوم ساذج بوضوح؛ لأن الغيرية تبدو، للوهلة الأولى، ومن وجهة نظر تطورية، على خلاف العادة ومتناقضة ظاهريا. ففي قلب التصور الدارويني للطبيعة يكمن مفهوم الصراع الذي لا يتوقف من أجل موارد الحياة المحدودة، وبالتالي سيبدو الاهتمام بالآخرين والسلوك المراعي لهم من قبيل الميول التكيفية السيئة التي تُحذف بسرعة من المجموع الوراثي، هذا إن حظيت بأي فرصة للظهور. أو ربما هي ستبدو كذلك ما لم نأخذ باعتبارنا المزايا التكاثرية ـ البقائية التي تقدمها العضوية في مجتمع. وقد حاجج داروين بأن الاهتمام بالآخرين وكبح الذات ضروريان من أجل الاندماج والتكامل الاجتماعيين. وفي الواقع، إن السلوك «الأخلاقي» هو الضريبة التي يدفعها الفرد لقاء الانضمام إلى مجموعة اجتماعية؛ وإن المزايا البقائية الناجمة عن عضوية الأفراد في المجموعة هي أكثر من تعويض لهم على التضحيات السخية التي تتطلبها الخلقية. وبما أن معظم الحيوانات، ومعظم الكائنات البشرية، ليست بما يكفي من الذكاء لتجري تحليل الكلفة ـ المنفعة لأفعالها الاجتماعية، فقد تم تجهيزنا، كما يرى داروين، بـ «غرائز اجتماعية» تفرض علينا السير باتجاه سلوك خلقي تواصلي اجتماعيا.

ويشير داروين، إلى أن الصائب والخاطئ يعكس، كثيرا أو قليلا، البنية التنظيمية النوعية للمجتمع ـ بما أن الأخلاق تطورت كي تيسِّر التماسك الاجتماعي. فمثلا، إن «أخلاقيات» فريق الذئاب ذي البنية التراتبية تتطلب العزوبة من معظم أعضائه. كما أن أخلاقيات المجتمعات القبلية المساواتية «الما ـ قبل سياسية» تقتضي من أعضائها إعادة توزيع ثرواتهم بشكل دوري. وعلى نحو مماثل، إن من ينتفع أو لا ينتفع على نحو ملائم من التعاطف

الخلقي يعكس الحدود المرسومة للعضوية في المجتمع. ففي تعاملاتنا مع أولئك الذين نعتبرهم أعضاء نطبق القواعد؛ أما في تعاملاتنا مع من نعتبرهم خارج المجتمع فنتصرف كما نشاء.

وفحوى التبصر الرائع الذي تقدمه ميدغلي أنه مهما تكن الحواجز المرسومة داخل المجتمعات البشرية التاريخية مانعة للكائنات البشرية الأخرى، فإن هذه المجتمعات جميعا قد شملت بعض الحيوانات ـ مثلا، الكلب كشريك للإنسان البدائي الصياد، ثم بعد الثورة الزراعية في العصر الحجري الحديث مجموعةً منوعة من حيوانات العمل والزراعة والرعي: من البقرة والخنزير إلى الفيل الآسيوي والجاموس. وبالتناغم مع التحليل الذي أقدمه لـ «الشأن الثلاثي»، تشير ميدغلي إلى أن جزءا كبيرا من التعامل اللاخلقي مع الحيوانات في الطور الصناعي الحالي من الحضارة البشرية يتمثل في التخلي عن المسؤولية إزاء الأعضاء الزملاء القدامى في مجتمعاتنا التقليدية المختلطة. لقد نزع الطابع الشخصي عن الحيوانات وأضفي عليها الطابع الآلي ـ وهذا ما يفسر ـ إلى حد ـ بعيد الاشمئزاز الخلقي الذي نشعر به إزاء الزراعة التصنيعية واستخدام الحيوانات في مخابر البحوث.

أما كيف يجب أن أو يجب ألا يعامل أحدنا الآخر (بما في ذلك الحيوانات) فإنه يتقرر، طبقا لمنطق الخلقية الاجتماعية البيولوجية، بواسطة طبيعة وتنظيم المجتمعات. وحتى بالنسبة إلى أولئك الذين يتعاطفون بعمق مع حالة الحيوانات ثمة خلل عميق في مفهوم الاعتبار الخلقي المتساوي أو الحقوق الخلقية المتساوية للحيوانات يفرضه منطق توسيع النماذج الإرشادية الخلقية الحديثة السائدة، تماما كما أن ثمة خللا عميقا في فكرة المطالبة بالاعتبار المتساوي لكل الكائنات البشرية بغض النظر عن العلاقة الاجتماعية.

يقدم بيتر سينغر، مرة أخرى، مثلا موحيا عن كلتا الحالتين. يزعم سينغر أنه أخفق في تحمل واجبه عندما لم يتبرع بالقسم الأكبر من دخله المتواضع للمساعدة في تخفيف معاناة الناس الجائعين الذين يعيشون في العالم، على الرغم من أن قيامه بذلك لن يؤدي إلى إفقاره فقط بل وإفقار أطفاله أيضا [١٢]. المعاناة هي معاناة بغض النظر عمّن يعانيها، ومن واجب الفاعل

الخلقي أن يكون نزيها لدى الموازنة بين معاناة واحد وآخر. وبما أن معاناة الجائع نتيجة إمساكه لنقوده وعدم التبرع بها ستكون أكبر من معاناة أطفاله لقليل من الجوع بسبب الإفقار، يستخلص سينغر أن عليه أن يمنح الحصة الأكبر من دخله إلى الجائعين.

وبحسب وجهة النظر الاجتماعية البيولوجية التي تطرحها ميدغلي، نحن مجتمعات معششة بعضها ضمن بعض ولكل منها بنية مختلفة وبالتالي متطلبات خلقية مختلفة. في الوسط ثمة العائلة المباشرة. فمن الواجب علي أن أقدم الطعام واللباس والمأوى لأطفالي، وليس ذلك فحسب، بل أن أمنحهم عاطفتي. لكن، أن أمنح عاطفة مماثلة لأطفال جاري ليس من واجبي، هذا عدا أنه سوف يعتبر من قبيل الشذوذ أو النية الإجرامية إن تصرفت كذلك. وعلى نحو مشابه، إن عليّ إلزامات إزاء جيراني لا تتعين علي إزاء مواطنين زملاء أقل قربا مني ـ مثلا، أن أراقب منزلهم عندما يكونون في عطلة، أو أن أذهب لتأمين طلباتهم من البقالية عندما يكونون مرضى أو في حالة عجز. وكذلك علي إلزامات إزاء المواطنين الزملاء لا تتعين علي إزاء الكائنات البشرية عموما، وكذلك علي إلزامات إزاء الكائنات البشرية عموما لا تتعين علي إزاء الحيوانات عموما.

هذه العلاقات الخلقية ـ الاجتماعية بفوارقها الدقيقة معقدة ومتشابكة. مثلا، إن الحيوانات المنزلية المدللة تنوب ـ ربما، كما تزعم ميدغلي ـ عن أعضاء العائلة وتستحق معاملة لا ندين بها للحيوانات الأقل حميمية بالنسبة إلينا، مثلا، حيوانات الحظيرة، ولا للكائنات البشرية الأقل حميمية.

لقد تَهَنْدَست حيوانات الحظيرة وراثيا (بواسطة الطريقة القديمة في الاستيلاد الانتقائي) لتلعب أدوارا محددة في المجتمع المختلط. وإن استهجان خلقية هذه الأدوار ـ كما نستهجن بحق العبودية والفقر المدقع ـ هو استهجان لوجود هذه المخلوقات. إن أخلاق عافية الحيوان في المجتمع المختلط لن تنتقد استعمال حيوانات الجر في العمل أو حتى ذبح حيوانات اللحم من أجل الطعام مادام اقتناء أو استعمال هذه الحيوانات لا يتم بانتهاك ـ كما تفعل الزراعة التصنيعية بوضوح ـ نوع من العقد التطوري غير المكتوب بين الإنسان والبهائم.

لكن غرضي هنا ليس السعي من أجل تفصيل واجباتنا إزاء الفئات المتنوعة من الحيوانات الأعضاء في المجتمعات المختلطة، بل أرغب بدلا عن ذلك في المحاجة أنه مهما تكن واجباتنا المتنوعة إزاء الأصناف المتنوعة من الحيوانات الداجنة فإنها تختلف، من وجهة النظر هذه، بشكل عميق وعام عن واجباتنا إزاء الحيوانات البرية في المجتمع الحيوي.

إن أحد الإخفاقات الرئيسية التي اكتشفتها، كأحد الأخلاقيين البيئيين، في المقاربة النفعية ومقاربة علم الواجبات لقضية تحرير الحيوان، يتمثل في غياب أي تمييز راسخ واضح بين العلاقات الأخلاقية الملائمة بكل من الحيوانات الداجنة، من جهة، والحيوانات البرية من جهة أخرى. فطبقا للمقاربة المألوفة تستحق المواشي والبقر الوحشي، الخنازير والقوارض، الدببة والدجاج اعتبارا خلقيا متساويا و/ أو حقوقا متساوية.

في المقابل، إن النظرية الخلقية الاجتماعية البيولوجية عند ميدغلي ـ ليوبولد تزودنا بكل وضوح بالتمييز الغائب. فالحيوانات الداجنة أعضاء في المجتمع المختلط ويجب أن تتمتع كذلك بكل الحقوق والامتيازات، مهما تكن، الملازمة لتلك العضوية. أما الحيوانات البرية فهي بالتعريف ليست أعضاء في المجتمع المختلط وبالتالي يجب ألا تقع في الطيف عينه من الموقف الخلقي المتدرج الذي يشمل أعضاء العائلة والجيران والمواطنين الزملاء والكائنات البشرية عموما والحيوانات المنزلية والحيوانات الداجنة الأخرى.

لكن الحيوانات البرية أعضاء في المجتمع الحيوي. والإيكولوجيا هي التي تصف بنية هذا المجتمع. وطبقا لذلك فإن الواجبات والإلزامات في أخلاق المجتمع الحيوي أو «أخلاق الأرض» كما دعاها ليوبولد، قد تشتق من الوصف الإيكولوجي للطبيعة ـ تماما على غرار ما يمكن اشتقاق واجباتنا وإلزاماتنا إزاء أعضاء المجتمع المختلط من وصف المجتمع المختلط.

إن المنظومة البيئية، وفق الوصف الأكثر تعميما وتجريدا الذي يقدمه ليوبولد، «ينبوع من الطاقة يتدفق عبر دائرة التربة والنباتات والحيوانات»[١٣]. وبتعبير آخر، إن عُملة اقتصاد الطبيعة هي الطاقة الشمسية التي تستخلصها النباتات الخضراء عند السطوع ومن ثم تنتقل

من حيوان إلى حيوان آخر، وليس من يد إلى يد كالعملة النقدية، بل لنقل من معدة إلى معدة. والحقيقة الأكثر أساسية للحياة في المجتمع الحيوي هي التغذي المتبادل. فكل نوع حي يتلاءم مع مباءة تغذوية، ويشكل وصلة في سلسلة الغذاء وعقدة في شبكة الغذاء. مهما تكن الاستحقاقات الخلقية التي يحظى بها الكائن كعضو في المجتمع الحيوي، فليس من ضمنها الحق في الحياة. بل يجب احترام كل كائن وتركه يسعى وحده وفق طريقة عيشه ـ حتى لو كانت هذه الطريقة تسبب الأذى للكائنات الأخرى، بما في ذلك الكائنات الحاسة الأخرى. إن تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي تعتمد جميعا على أعضائه كافة الذين، وفق أعدادهم المناسبة، يؤدون وظائفهم وفق أساليبهم في الحياة التي تطورت بشكل مشترك.

ومن بين أكثر المضامين تشوشا التي تستخلص من عدم التمييز الذي يسم نظرية حقوق/تحرير الحيوان التقليدية ذلك القول بوجوب الحماية ـ إن أمكن ذلك ـ للحيوانات النباتية البريئة من مفترساتها اللاحمة. فلا يمكن لأي شيء أن يكون أكثر تناقضا مع أخلاق المجتمع الحيوي من هذا الاقتراح. إن الاستئصال (البشري) للمفترسات لا يدمر المجتمع الحيوي فحسب، بل يدمر الأنواع الحية المستفيدة، كما يظن، من هذه الخلقية الضالة لهدفها. إن كثيرا من الأنواع الحية المفترسة تتكل على مفترسيها لضبط أعداد عشائرها. وعلى مستوى أعمق، يجب أن نتذكر أن اليقظة والسرعة والرشاقة وكل الخصائص الأخرى التي تثير إعجابنا في الحيوانات العاشبة ـ وفي الواقع، كل الخصائص التي تجعلها موضوعات للحياة وبالتالي جديرة بالاعتبار الخلقي أو/والحقوق الخلقية ـ قد تطورت في استجابة مباشرة للحيوانات اللاحمة المتكاملة معها [١٤].

إن التطبيق المتباين، من قبل ميدغلي وليوبولد، للنظرية الخلقية الاجتماعية البيولوجية لدى هيوم، على مجتمعات أوسع من المجتمعات البشرية قد أفضى تاريخيا، خلافا للطريقة المألوفة في تعميم الأنوية، إلى توجه خلقي كلاني إلى جانب الفرداني. وبتعبير آخر، إننا نهتم بمجتمعاتنا بحد ذاتها ـ علاوة على أعضائها الأفراد ـ وبعائلاتنا بحد ذاتها، وببلدنا وبجنسنا البشري. أو بتعبير ميدغلي، إنهم «يهتمون» لنا أيضا.

لذلك، وطبقا لما يراه هيوم، «ينبغي أن نهجر النظرية التي تعلل كل إحساس خلقي انطلاقا من مبدأ حب الذات. ويجب أن نتبنى عاطفة أكثر عموما ولا نتيح أن تكون مصالح المجتمع، حتى وفق حساباتها الخاصة، غير ذات أهمية لنا [15].

النظرة الكلية عند داروين أكثر وضوحا

لقد رأينا الآن أن البشر المتوحشين، وربما البدائيين أيضا، يعدّون الأفعال خيرة أو شريرة حصريا تبعا لتأثيرها الواضح في مصلحة القبيلة ـ وليس النوع أو العضو الفرد في القبيلة ـ وهذه النتيجة تتفق تماما مع الاعتقاد بأن ما يدعى الحس الخلقي قد استمد في الأصل من الغرائز الاجتماعية، ولذلك فهو يرتبط حصريا بالمجتمع [16].

كما أن البعد الكلاني في أخلاق الأرض عند ليوبولد يسحق تقريبا البعد الفرداني. يقدم ليوبولد للأعضاء الأفراد في المجتمع الحيوي «الاحترام» فقط، أما «الحقوق الحيوية» للأنواع، وفي التحليل الأخير، «تكامل وجمال واستقرار المجتمع الحيوي» فهي معيار الأفعال الصائبة أو الخاطئة التي تؤثر في البيئة.

إن النظرة الكلية المفرطة لأخلاق الأرض هي أيضا بذاتها تابعة للوصف الإيكولوجي للمجتمع الحيوي. ولكن، مع أن النموذج الإرشادي الخلقي الاجتماعي البيولوجي يمدنا بتنوع من الأخلاق التنافسية والتعاونية المترافقة ـ التي يوافق كل منها التعقيدات المجتمعية المتشابكة ـ فإن إلزاماتنا البيئية الكلانية ليست الأولى مقاما. فنحن لا نزال نخضع لكل الواجبات الأخرى الجزئية والفردية إزاء الأعضاء في مجتمعاتنا المتنوعة الأكثر حميمية لنا وإحاطة بنا. وبما أنهم أقرب إلى الموطن لذلك يأتون في المقام الأول. وعموما فإن الإلزامات إزاء العائلة تأتي قبل الإلزامات إزاء البشر الزملاء الأبعد. فمثلا، وبالعودة إلى سينغر، ينبغي على المرء ألا يفقر أطفاله ويسبب لهم ولو قليلا من الجوع كي يساعد فعليا الناس الجائعين في قارة أخرى. ويجب أيضا ألا يشجع المرء أو حتى أن يقبل بحدوث المجاعة، مهما تكن في مناطق بعيدة، لتحقيق الأهداف البيئية ـ على غرار ما يجادل فعليا بعض الناشطين

البيئيين المتعصبين - وعلى نحو مماثل، ينبغي للمرء ألا يتيح للمفترس البري التمكن من الدجاجات الطليقة وهي الأعضاء في مجتمع المرء المختلط المباشر. ولكن أيضا ينبغي للمرء ألا يتدخل في التفاعل الذي يحصل بين الأعضاء البريين في المجتمع الحيوي.

ولذلك فإن الاعتراف بالأخلاق البيئية الكلانية لا يستلزم إبطال إلزاماتنا تجاه أعضاء العائلة والمواطنين الزملاء والجنس البشري كله، ولا تجاه الأعضاء الزملاء، إفراديا، في المجتمع المختلط ونقصد بهم الحيوانات الداجنة. من جهة أخرى، إن المدارات الخارجية لنطاقاتنا الخلقية المتنوعة تمارس شدا جاذبا على المدارات الداخلية. ربما يحرم المرء أطفاله من رحلة إلى ملاهي ديزني لاند أو يجلب لهم القليل من الدمى في عيد الميلاد لكي يساعد الناس الجياع في قارة أخرى. وعلى نحو مماثل، ربما يضحي المرء بصدق بنفسه أو يفرض قيودا على حيواناته الأعضاء في مجتمعه المختلط وذلك في سبيل التكامل الإيكولوجي. على سبيل المثال، إن المواشي المنتجة للحليب يمكن أن تخرِّب مجتمعات نباتية محددة ويجب بالتالي إبعادها عنها عند توافر مراع أو أعلاف أخرى على الرغم من تفضيلاتها الخاصة أو المصالح الاقتصاديَّة للمزارعين.

إن تحرير الحيوان والأخلاق البيئية يمكن أن يتوحدا تحت مظلة نظرية مشتركة، ومع ذلك، وكما هي الحال في كل الطبقات المصقولة للتراكيب الأخلاقية - الاجتماعية، فإنهما يدخلان أحيانا في نزاع. ولكن بما أن بنية نظرية مشتركة قد تضمهما، فإن ذلك يقدم لنا وسيلة، في المبدأ، لتحديد الأولويات والأهميات النسبية ومن ثم حل مثل هذه النزاعات بأسلوب منهجي.



الباب الثاني

الإيكولوجيا العميقة

مقدمة

جورج سيشنز

١ـ الثورة البيئية في الستينيات وصعود حركة الإيكولوجيا العميقة

أنتج عقد الستينيات ثورة بيئية كبرى ـ ثورة في الوعي تُعنى بنظرتنا العامة إلى الأنواع الحية الأخرى وبالحاجة إلى صون سلامة المنظومات البيئية البرية، والسيرورات التطورية البرية، وكل ما بقي من العالم البرّي. فلسفيا، إن الثورة البيئية في الستينيات وصعود حركة الإيكولوجيا العميقة بعيدة المدى قد اتصفا، في المستوى الأعمق، بالتحول من المركزية البشرية إلى المركزية الإيكولوجية ecocentrism. اعتبر النقد الإيكولوجي أن المركزية البشرية أصل الأزمة البيئية وقد انتشر هذا النقد بين الحفاظيين والإيكولوجيين طوال الستينيات، مستمدا زخمه من كتابات هنري ديفيد ثورو وجون موير وروبنسون جيفرس وألدو ليوبولد وألدوس هكسلي، وكذلك من تغلغل بوذية الزنّ في الفكر الحفاظي والمضاد لما هو مُحدث.

«إذا كان ينبغي للبشرية أن تتخلى عن التقدم والنمو الاقتصادي والتنمية ـ أي تتخلى عن العالم الحديث ـ كي تنهي حربها مع الطبيعة وتقيم السلام مع الكوكب، فإن تلك هزيمة مأساوية»

باري كومونر

حظي النقد الإيكولوجي للمركزية البشرية بالتعبير الأكثر وضوحا وتأثيرا له خلال الستينيات من خلال البحث الواسع الانتشار الذي كتبه المؤرخ في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس، لين وايت والمعنون «الجذور التاريخية لأزمتنا البيئية». حاجج وايت بأن المسيحية نزعت القداسة عن الطبيعة وشجعت استغلالها واستحثت نظرة إلى العالم worldview متمركزة بشريا رسّمت البشر في مواقع أسمى من بقية الطبيعة وجعلتهم قيّمين عليها. وقد زعم وايت أن العلم الحديث والتقانة قد «اخترقهما هذا الاستكبار المسيحي تجاه الطبيعة». وحاجج بأن الماركسية وما يدعى الأيديولوجيات «ما بعد المسيحية» الأخرى هي بدع يهودية ـ مسيحية تشجع المواقف الاستغلالية ذاتها تجاه الطبيعة. وفي مسعى لإصلاح المسيحية إيكولوجيًا اقترح وايت العودة إلى آراء القديس فرانسيس [الأسيزي] الذي بشّر «بالمساواة بين جميع المخلوقات» [1].

إن ما حصل في الستينيات من تغير في الوعي متمركز إيكولوجيًا تضمن أيضا دراية مماثلة بأن اتجاه التقانة الضخمة ومجتمعات النمو الصناعي الموجه نحو التقدم ينبغي أن يتغير بحدّة. فعلى سبيل المثال، أشار بول إرليخ، عالم الإيكولوجيا في ستانفورد، إلى بحث لين وايت وإلى بوذية الزنّ في ثقافة الستينيات المضادة، وذلك في كتابه الواسع التأثير «القنبلة السكانية» الذي صدر عام ١٩٦٨؛ وقد طالب فيه «بأننا يجب أن نتحول من المنظومة الاستغلالية الموجهة نحو النمو إلى منظومة أخرى تركز على الاستقرار والحفاظ. إن مجمل منظومة توجهنا نحو الطبيعة يجب أن تخضع لثورة» [2].

٢ـ ثورو وصون الحالة البرية للبشر وغير البشر

«في الحالة البرية صون للعالم» و«كل الأشياء الطيبة برية وحرة»، كانت هذه العبارات التي قالها ثورو عام ١٨٥١ ثورية تماما. ومن الأهمية الحاسمة إدراك أن ثورو كان يشير إلى الحالة البرية لكل من البشر وغير البشر [3]. خلال الستينيات، بدأ علماء البيولوجيا والحفاظيون واللاهوتيون الإيكولوجيون والفلاسفة الإيكولوجيون في إدراك أن الأيديولوجيا المتمركزة بشريا والمهيمنة في الحضارة الغربية والتي تعزز الهيمنة التقانية على كوكب الأرض وإدارته والتحكم به ـ أي ترويض وتمدين وأنسنة كوكب الأرض ـ كانت باسم التقدم تولّد كارثة إنسانية وبيئية. كانت الحالة البرية والاستقلالية

والحرية (لدى البشر وغير البشر) تضمحل على نحو متسارع. وقد تم تحرّي لافت لهذه الموضوعات في وقت مبكر في مؤلّف زامياتن «نحن» وألدوس هكسلي «عالم جديد شجاع» وأورويل «١٩٨٤». وبإلهام من أعمال ثورو وموير وليوبولد، بدأ زعماء الحفاظيين أمثال ديفيد براور (المدير التنفيذي لنادي سييرا خلال الخمسينيات والستينيات) في إدراك أن حماية الحالة البرية كانت القضية البيئية والفلسفية الأساسية. ومنذ ١٩٦٠ إلى ١٩٦٤ نشر براور كتب نادي سييرا الواسعة التأثير مشهرا من خلالها الأفكار الفلسفية لكل من ثورو وموير وجيفرس. كان عنوان كتاب ثورو الذي صدر في عام ١٩٦٢ هو «في الحالة البرية صون للعالم» (٤).

في العام ١٩٧٢، قدم ج. تايلر ميلر، مؤلف الكتب المدرسية البيئية، خلاصة موجزة ومثيرة للتحليل الإيكولوجي والنظرة إلى العالم في الستينيات، زاعما أن «الثورة...البيئية ستكون الثورة الأكثر شمولا في تاريخ الجنس البشري. إنها تتضمن تشكيكا في، وتحويلا إلى، كل منظوماتنا أو قواعدنا الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية والتقانية» (٥).

٣ـ رد الفعل الاقتصادي المتمركز بشريا في الثمانينيات وبروز التنمية المستدامة

الاندفاعة الجذرية الشاملة للثورة البيئية المتمركزة إيكولوجيا في الستينيات لم يكن بمقدورها أن تتواصل في وجه مصالح الشركات متعددة القومية والنموذج الإرشادي الغربي الحصين لـ «التقدم» (وعند اليسار، تحقيق العدالة الاجتماعية) عبر التمية والنمو الاقتصادي بلا حدود. فقد نُظر إلى البيئيين الجذريين والإيكولوجيين أمثال بول إرليخ بأنهم «نذر الشؤم» الذين يودون التدخل في حقوق الملكية الخاصة وفي التوسع غير المحدود للشركات ولصناعة الربح. لقد أبدعت الإنسانية الحديثة، وفق رأي الاقتصاديين المؤيدين للنمو، واقع «الطبيعة الثانية second nature» القائم على التمدين وأسواق البضائع الذي يتجاوز ويستبدل واقع العالم البيولوجي. ويحاجج الناطقون باسم الشركات المتحدة، أمثال الاقتصادي جوليان سايمون، بأنه لا توجد مشكلة تزايد سكاني بشري وبأن موارد الأرض وحدود النشاط البشري غير مقيدين بقدرة تحمل المنظومات البيئية للأرض، بل فقط بالبراعة التقانية اللامحدودة وبإبداعية العقل الإنساني

وباللعب الحرّ لقوى السوق [٦]. وتميل الرؤية المعاصرة للشركات متعددة القومية إلى إنشاء عالم اصطناعي مفكك عماده «المحاكاة simulacra» و«الواقع الفائق hyperreality» وذلك عندما يحوّلون العالم (وبضمنه ما بقي من المنظومات البيئية البرية) إلى حديقة من التقانة الفائقة على طراز ديزني لاند وإلى فردوس للتسوّق، وكذلك عندما يحاولون خلق «نظام عالمي جديد» اقتصادي من خلال «عولمة سلطة الشركات» [٧].

خلال الثمانينيات، تزامن «ردّ الفعل الريغاني [*]» المحافظ سياسيا ضدّ المذهب البيئي في الولايات المتحدة مع تغير في النظرة الفلسفية تجاه الطبيعة لدى زعماء العالم في الأمم المتحدة. ففي العام ١٩٨٢ أقرّت الجمعية العامة بيانا عالميا حول الطبيعة متمركزا إيكولوجيا، أكّد أنه ينبغي الاعتراف بالقيمة الذاتية لكل شكل من أشكال الحياة: «يجب احترام الطبيعة ويجب عدم تخريب سيروراتها الأساسية». ولكن، بحلول العام ١٩٨٧ استند تقرير برونتلاند للأمم المتحدة إلى مفهوم «التنمية المستدامة» الذائع الصيت وغير الإيكولوجي في أسسه. ومتجاهلا التحذيرات المتزايدة الحدّة للعلماء حول الحالة البيئية للعالم، دعا تقرير برونتلاند بدلا من ذلك إلى «حقبة جديدة» من التنمية والنمو الاقتصادي. وأصبح مفهوم التنمية المستدامة أيضا الأساس المفهومي في مؤتمر الأمم المتحدة حول البيئة الذي عقد عام ١٩٩٢ في ريو دي جانيرو. وكما يشير وولفغانغ ساتش فإن «مؤتمر الأمم المتحدة في ريو اعتبر أن المذهب البيئي هو المرحلة الأعلى للمذهب التنموي». لقد ارتدّ مؤتمر ريو (و تقرير برونتلاند) إلى «مذهب بيئي ضحل» نفعي ومتمركز بشريا من خلال رؤيته الطبيعة أساسا كـ «قاعدة موارد» للتنمية والنمو الاقتصادي بلا حدود. فعلى سبيل المثال، تعاملت اتفاقية حماية التنوع الحيوي مع المجموع النباتي والمجموع الحيواني في العالم باعتبارهما أساسا لمادة وراثية خام خاضعة لاستغلال شركات التقانة الحيوية والعقاقير الدوائية» [٨].

إن الأزمة السكانية ـ البيئية الكوكبية التي طالما حذّر منها بإلحاح بول إرليخ وعلماء البيئة الآخرون في الستينيات، وصلت الآن إلى معدلات جعلت ٥٨ من أكاديميات العلوم الوطنية عبر العالم تصدر تحذيرات منذرة بالكارثة. وفي العام ١٩٩٢ أطلق ١٥٧٥ من علماء العالم البارزين تحذير علماء العالم

(*)نسبة إلى الرئيس الأمريكي آنذاك رونالد ريغان [المترجم].

للإنسانية قائلين إن «الكائنات البشرية والعالم الطبيعي هما في سياق تصادمي». ويزعم كل من آني وبول إرليخ الآن أن الحل الواقعي الوحيد للأزمة البيئية يكمن في «تخفيض حجم المشروع البشري». إن تقرير برونتلاند ومؤتمر ريو يتحديان أيضا الدراسات الأخيرة التي تظهر أن غالبية الأمريكيين (وربما المواطنين في البلدان الصناعية الغربية الأخرى) يتبنون للتوّ مبادئ نظرة إلى العالم روحية ومتمركزة إيكولوجيا [٩].

٤ـ أصول ثورة الستينيات البيئية لدى ديفيد براور ومؤتمرات الحياة البرية في نادي سييرا

في حين يعتقد كثير من المؤرخين أن الثورة البيئية بدأت مع نشر كتاب راشيل كارسون «الربيع الصامت» في العام ١٩٦٢ (التي انتقدت فيه أيضا المركزية البشرية) وبلغت أوجها في المظاهرات الكبيرة في أثناء يوم الأرض في عام ١٩٧٠، تمتد جذور الوعي البيئي المتمركز إيكولوجيا بعد الحرب العالمية الثانية إلى أبعد من ذلك. ثمة كتابان أساسيان («الطريق إلى البقاء» لوليام فوغت، و«كوكبنا المسلوب» لفيرفيلد أوسبورن وقد نشرا في العام ١٩٤٨) قادا نحو حصول حوار كبير حول قضايا التزايد السكاني البشري وانحسار الغابات والحياة البرية وقدرة التقانة على حل هذه المشكلات [١٠]. وقدم كتاب ألدو ليوبولد Sand Country Almanac المنشور عام ١٩٤٩ وموضوعه «أخلاق الأرض» المتمركزة إيكولوجيا، منظورا فلسفيا حول هذه القضايا. ووفقا لآني وبول إرليخ فإن «أعمال ليوبولد وفوغت وأوسبورن... أثرت بقوة في تفكيرنا الخاص وتفكير الكثير من علماء البيئة الآخرين من جيلنا» [١١].

والمؤتمرات التي عقدها نادي سييرا حول البرية بدءا من العام ١٩٤٩ سرعان ما قادت إلى مناقشات حول الفلسفة البرية مع زعماء النادي أمثال ديفيد براور وعلماء البيئة الآخرين الذين أقبلوا على تأييد المركزية الإيكولوجية. وبهذا العمل اعتقدوا أنهم كانوا يتبعون فلسفات موير وليوبولد. خلال الخمسينيات، أقنع علماء البيئة المحترفون زعماء النادي خلال هذه المؤتمرات بأن المناطق البرية يجب أن ينظر إليها قبل كل شيء بوصفها موائل برية للأنواع الحية، وأنه من دون استقرار وتخفيض عدد سكان البشر فإن حماية البرية والحياة البرية ستكون قضية خاسرة [١٢].

و مع تقدم عقد الستينيات أصبح أعضاء نادي سييرا بإشراف براور، وهم من علماء البيولوجيا عموما، جذريين على نحو متزايد. ففي العام ١٩٦٧ حمل العدد السنوي من مجلة نادي سييرا في طياته مقالة كتبها براور تدعو إلى فكرة حديقة كوكب الأرض الدولية وذلك لحماية ما تبقى من مناطق برية وأنواع حية برية على كوكب الأرض. قال براور، «أؤمن بالبرية لذاتها وحسب. أؤمن بحقوق المخلوقات الأخرى من غير البشر». وفي يناير من العام ١٩٦٩، نشر في النيويورك تايمز إعلانا من صفحة كاملة تشجيعا لفكرة حديقة كوكب الأرض الدولية. وفي العدد نفسه من مجلة النادي عام ١٩٦٧ ظهر بحث لعالم النبات هوغ إيلتس يدافع فيه عن حماية ما بقي من العالم البري. قال إيلتس:

> إن تنوع الحياة مهدد بالتدمير الوشيك.. ولم يتبق سوى ٢٠ أو ٣٠ سنة لهذه الثروة الحيوية الوفيرة... وبالتأكيد [إن الرؤوس الشائبة في الأكاديمية الوطنية للعلوم] يجب أن يدركوا أن العالم الحيّ يتخرّب... إن جيلا آخر من الحماقات البيئية سيكون كثيرا جدا.

حاجج إيلتس أيضا بأن لدى البشر حاجة موروثة للبيئات البرية، ذلك الزعم الذي، إلى جانب «فرضية النزوع الحيوي» التي طرحها ي. و. ويلسون والنظريات الوراثية عند بول شيبارد، أصبح أساسا لازدهار ميدان جديد هو علم النفس الإيكولوجي [١٣].

و في حين ركزت راشيل كارسون على نحو يثير الانتباه العام على المشكلات البيئية في العام ١٩٦٢، فإن مايكل ماكلوسكي (خليفة براور كمدير تنفيذي لنادي سييرا في العام ١٩٦٩) أشار، محقا في تقديري، إلى أن حركة الحياة البرية في الخمسينيات ترمز إلى بداية الحركة الإيكولوجية البيئية الحديثة. وفقا لما يراه ماكلوسكي فإن الثورة البيئية بعد الحرب العالمية الثانية وتوضّح فلسفتها المتمركزة إيكولوجيا بدأت مع مؤتمرات الحياة البرية في الخمسينيات وتواصلت من خلال الحملات النشيطة لنادي سييرا في الخمسينيات والستينيات تحت زعامة براور [١٤].

يلخص المؤرخ البيئي دونالد ووستر الطبيعة الجذرية للتفلسف البيئي ولنشاطية الثورة البيئية كما يلي:

[بالنسبة إلى معظم البيئيين والإيكولوجيين العميقي التفكير في الستينيات والسبعينيات] كان الهدف إنقاذ العالم الحيّ من حولنا، ملايين الأنواع الحية من النباتات والحيوانات، بمن فيهم البشر، من التدمير الناتج عن تقانتنا وعدد سكاننا ونزواتنا. والطريق الوحيد للقيام بذلك... كان في التفكير جذريا بوضع حدود للنمو في ثلاثة مجالات ـ حدود لعدد السكان، وحدود للتقانة وحدود للنزوات والجشع [١٥].

٥ ـ الثورة البيئية والتلوث الصناعي ـ المديني والمذهب البيئي والعدالة الاجتماعية

يقترح وورستر، ضمنا، أن ثمة قلّة من البيئيين العميقي التفكير خلال عقد الستينيات لم يدركوا الحاجة إلى «ثورة» بيئية وانزياح فلسفي نحو المركزية الإيكولوجية. فمع تحول التلوث الصناعي ـ المديني إلى مشكلة كبرى بعد الحرب العالمية الثانية برز في الصفوف البيئية خلال الستينيات، تبعا لما يقوله المؤرخ البيئي ستيفان فوكس، «زعماء جدد متمركزون بشريا» مثل عالم البيولوجيا الماركسي باري كومونر ورالف نادر. رأى هؤلاء الزعماء في التلوث الصناعي جوهر المشكلة البيئية في حين لم يعيروا أي أهمية لقضايا التزايد السكاني البشري، ولضرورة إعادة البناء الجذرية للنموذج الإرشادي للنمو الصناعي. زد على ذلك، كما يشير فوكس، أنهم ازدروا الاهتمام بحماية البرية وما فيها من أنواع حية [١٦]. أصبح كومونر معروفا باسم «رجل التلوث» وظهر على غلاف مجلة Times في عام ١٩٧٠ باعتباره «بول ريفير [*] الإيكولوجيا». وبحلول يوم الأرض عام ١٩٧٠ انشقت الحركة البيئية أساسيا إلى جناحين: جناح التلوث ـ المديني المتمركز بشريا وتزعمه كومونر ونادر وموراي بوكتشين، وجناح متمركز إيكولوجياً التفّ حول براور وإرليخ وأغلب علماء البيئة الاختصاصيين.

في كتابه المؤثر «الدائرة المغلقة» (١٩٧١)، رفض كومونر تحليلات بول إرليخ ولين وايت حول جذور الأزمة البيئية، وبالتالي رفض الاعتراف بالأسباب الأعمق الفلسفية والدينية والاجتماعية. وزعم بدلا من ذلك أن الأزمة البيئية نجمت بشكل رئيسي عن إحلال الكيماويات المركّبة محلّ المنتجات والمواد الطبيعية بعد الحرب العالمية الثانية.

(*) أحد رجالات الثورة الأمريكية عظيمي الشهرة [المترجم].



وعليه، يمكن ببساطة حل المشكلات البيئية بالتحول نحو تقانات حميدة بيئيا. وقد ردّ إرليخ مستخدما صيغته I= PAT (*) الضغط على البيئة تابع لحجم السكان ويتصاعد تبعا لمستوى الوفرة أو الاستهلاك، وتبعا لطبيعة التقانة المستخدمة). استنادا إلى هذه الصيغة، كانت الولايات المتحدة الكارثة البيئية الأكبر في العالم بسبب أساليب الحياة العالية الاستهلاك لكل فرد والمستويات العالية من الكيماويات الصناعية والغازات التي تضخها إلى الغلاف الجوي. وطبقا لما يقوله كريس لويس فإن كومونر في كتابه الأحدث (إقامة السلام مع الكوكب، ١٩٩٠) يزعم أنه:

> إذا كان ينبغي للبشرية أن تتخلى عن التقدم والنمو الاقتصادي والتنمية ـ أي تتخلى عن العالم الحديث ـ كي تنهي حربها مع الطبيعة وتقيم السلام مع الكوكب، فإن تلك هزيمة مأساوية. يرفض كومونر الدعوات لضبط النمو السكاني، وإنهاء النمو الاقتصادي والتنمية، وتحويل العالم الحديث. ويحاجج بأنه نظرا إلى كون البشرية تعيش في عالمين، العالم الطبيعي أو النطاق الإيكولوجي والعالم الاجتماعي الذي خلقته بنفسها ـ أي النطاق التقاني ـ فإن الأزمة البيئية ليست مشكلة بيئية بل مشكلة اجتماعية وسياسية (١٧).

إن التلوث الكيماوي والنفايات السامة، وهما جانبان واضحان تماما ومثيران للأزمة البيئية خلال الخمسينيات والستينيات في البلدان الصناعية، أدّيا إلى تلوث كبير في الهواء والماء ومواد كيماوية مسرطنة في الغذاء ـ وجميع ذلك أفضى إلى مخاطر على الصحة البشرية، مما جعل الأزمة البيئية قضية رئيسية لدى الجمهور في الستينيات. وكانت تلك المشكلات قريبة من الحياة اليومية للناس في المدن، ولذلك كان من الطبيعي بالنسبة إليهم المطابقة بين الأزمة البيئية والتلوث المديني و«تنظيف البيئة». أما النقص المتسارع في موائل الحياة البرية، والتنوع الحيوي، وبراري كوكب الأرض فكانت قضية أكثر دقة، زد على ذلك أنها بعيدة الصلة بحياتهم المدينية وعسيرة على الاستيعاب انطلاقا من منظورهم المتمركز بشريا. كان كتاب كارسون «الربيع الصامت» ـ وهو أكثر من أي حدث مفرد آخر نبه الناس إلى الأزمة البيئية ـ متمحورا حول التسمم بالمبيدات الكيماوية. قارنت كارسون بين الإشعاع الذري المنقول بالتيار المتدفق من القطب الشمالي، حيث تجري الاختبارات النووية الروسية فوق الأرض، إلى القارة

(*) Impact = Population, Affluence, Technology



الأمريكية الشمالية وبين مبيد DDT الذي كان على نحو مشابه يتسرب إلى سلاسل الغذاء في جميع أنحاء الكرة الأرضية. وتماما كما أن أطفال الأسكيمو في الدائرة القطبية الشمالية احتوت عظامهم على المعدلات الأعلى من الإشعاع الناجم عن السّقط الذري فقد اكتشف مبيد DDT في النسيج الدهني لحيوانات البطريق في القارة القطبية الجنوبية. لكن، بما أن كارسون كانت عالمة في البيولوجيا البحرية ذات آراء متمركزة إيكولوجيا فإن اهتمامها لم ينحصر بالصحة البشرية: لقد أفضت إلى ناشر كتابها أن انتباهها عند تأليفه، وإن كان يشدّد على التهديد المحيق بالصحة البشرية، لكنها كانت مقتنعة بأن أخطار المبيدات على «الإيكولوجيا الأساسية لكل الأشياء الحية... تفوق في وزنها... أي جانب آخر من المشكلة».

بدءا من الثمانينيات، وعلى خطى بوكتشين، كان ثمة مسعى واضح للربط بين حركة العدالة الاجتماعية المتمركزة بشريا وجناح التلوث ـ المديني، وقد استحث هذا المسعى في البداية الاجتماعيون والماركسيون ـ الإيكولوجيون، والاشتراكيون الإيكولوجيون، والتفكيكيون ما بعد الحداثيين، وآخرون من أشدّ اليساريين ذوي الخلفية السياسية والمتمركزين بشريا. مثلا، يزعم الاشتراكي الإيكولوجي ديفيد بيبر (في كتابه، الاشتراكية ـ الإيكولوجية: من الإيكولوجيا العميقة إلى العدالة الاجتماعية، ١٩٩٣) أن «العدالة الاجتماعية... أو الافتقار العالمي المتزايد لها، هو الأكثر ضغطا من بين جميع المشكلات البيئية» [١٨].

في الثمانينيات صدمت البشرية إثر علمها بأن التلوث الكيماوي ـ الصناعي قد بلغ نسبا تؤدي إلى نضوب طبقة الأوزون وأن تأثير مفعول الدفيئة سوف يغيّر بحدّة المناخ الشامل للأرض. إن الإشارة إلى المناطق البرية وموائل الأنواع الحية لا تنفصل عن مفعولات أخرى من قبيل المطر الحمضي في الأنهار والبحيرات. ومفعول الدفيئة سوف يغيّر بحدّة المنظومات البيئية البرية؛ كما أن نضوب الأوزون يسبب إصابة الحيوانات بالعمى ويمكن أن يكون سبب التناقص السريع للبرمائيات حول العالم. ويمكن أن تسبب المبيدات الكيماوية طفرات وراثية عند الضفادع في الولايات المتحدة. ولم يعد ممكنا في هذه اللحظة من التاريخ الفصل بين التلوث الكيماوي ـ الصناعي وحماية ما تبقى من العالم البري. ولا يمكن فصل قضية تزايد عدد سكان العالم على مستويات الاستهلاك والتلوث الصناعي والنمو الاقتصادي المتواصل والتنمية.

ولا عن قضايا الاهتمام بحماية موائل الحياة البرية، والتنوع الحيوي، والحالة البرية لكوكب الأرض. ولكن كما أشارت آني وبول إرليخ مؤخرا، إن «القضاء على التنوع الحيوي... هو التهديد البيئي المفرد الأكثر خطرا الذي يواجه الحضارة» [١٩]. لكن اهتمامات اتجاهي العدالة الاجتماعية والتلوث ـ المديني المتمركزين بشريا لا تتيح إيلاء الأسبقية لقضية التعامل على نحو واقعي مع إلحاحية الأزمة البيئية العالمية. وهذا يصل بنا إلى مسألتي الأولويات وتطوير نظرة إلى العالم إيكولوجية واقعية.

٦ـ آرني نايس وتوطيد حركة الإيكولوجيا العميقة

الانشقاق الفلسفي الكبير الذي حصل بين جناح التلوث ـ الصناعي المتمركز بشريا والجناح المتمركز إيكولوجيا ضمن المذهب البيئي خلال الستينيات استحث الفيلسوفَ النروجي آرني نايس كي يقدم بحثه الموجز «الضحل، والعميق، حركات الإيكولوجيا بعيدة المدى» (وفيه ابتكر مصطلح «الإيكولوجيا العميقة») إلى مؤتمر مستقبلات العالم الثالث الذي عقد في بوخارست عام ١٩٧٢. الحركة الضحلة، كما زعم نايس، كانت متمركزة بشريا وتهتم بشكل رئيسي بالتلوث واستنزاف الموارد و«بالصحة والرخاء للناس في البلدان المتطورة». انبثقت حركة الإيكولوجيا العميقة عن خبرات علماء البيئة الميدانيين أمثال راشيل كارسون وانخرطت في التساؤل العميق حول أهداف مجتمعات النمو الصناعي ومدى قدرتها على الحياة. كان نايس يحاول في بحثه توطيد الحدوس والاستنتاجات العلمية والفلسفية للثورة البيئية المتمركزة إيكولوجيا في الستينيات والتي كانت، كما يزعم نايس، متماثلة في جميع أنحاء العالم. وهذه تشمل الترابطية الداخلية للمنظومات البيئية، والمساواتية الإيكولوجية، وتقدير قيمة التنوع والتعايش، والتعقيد الإيكولوجي، و«الاحترام العميق، أو حتى تبجيل» الطبيعة البرية، والموقف اللاطبقي، والاستقلال المحلي واللامركزية. إن «الكفاح ضد التلوّث واستنزاف الموارد» مشمول باعتباره أحد جوانب الموقف الإيكولوجي العميق ككل [٢٠].

بدأ نايس يكتب ويحاور في الفلسفة والإيكولوجيا في جامعة أوسلو في العام ١٩٦٨. وقد تطور هذا العمل المبكر إلى كتابه باللغة النرويجية Okologi, Samfunn og Livsstil (و هو أول كتاب في الفلسفة البيئية يؤلفه

فيلسوف محترف). وقد تواصل إجراء التعديلات عليه حتى صدر في العام ١٩٨٩ منقحا ومترجما إلى الإنجليزية تحت عنوان «الإيكولوجيا والمجتمع وأسلوب الحياة». كذلك أيضا استنبط الشاعر غاري سنايدر موقفا إيكولوجيا عميقا فريدا بدءا من الستينيات. وقد طوّر سنايدر سويّة مع زميليه الكاليفورنيين بيتر بيرغ وعالم البيئة رايموند دايسمان أسس مذهب الإقليمية الحيوية bioregionalism المتمركزة إيكولوجيا. إن نايس وسنايدر هما الناطقان العالميان الأكثر تأثيرا باسم حركة الإيكولوجيا العميقة [٢١].

وخلال أواخر الستينيات، بدأ نايس أيضا في استنباط فلسفته الإيكولوجية الشخصية الخاصة، مستندا إلى فلسفات اسبينوزا وغاندي، وقد دعاها الحكمة الإيكولوجية T (نسبة إلى تفيرغاستين Tvergastein، كوخه الجبلي المتوضع على قمة جبلية عالية بين أوسلو وبيرغين). تتأسس الحكمة الإيكولوجية T على معيار نهائي واحد هو، «تحقيق الذات !self-realization» الذي يشير إلى الطبيعة كلها (التاو the Tao)، وإلى أن كل فرد من البشر أو غير البشر في الطبيعة يحقق ذاته. إن الإيكولوجيا العميقة هي في آن واحد حركة ناشطة اجتماعيا ـ سياسيا وحركة فلسفية. وقد صوّر نايس عام ١٩٨٤ برنامج حركة الإيكولوجيا العميقة ذا النقاط الثماني، الذي يبدأ بالمعايير الفلسفية الأساسية المتمركزة إيكولوجيا لحركة الإيكولوجيا العميقة ثم يقود إلى أحكام سياسية عامة حول النشاط والتغيير (في بحثه: «حركة الإيكولوجيا العميقة» في هذا الباب، يناقش نايس بشكل مفصل الحكمة الإيكولوجية T بما هي «نظرة شاملة» مع برنامج النقاط الثماني).

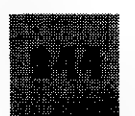
إذن ثمة ثلاثة مواقف متميزة، (١) البحث الذي قدم عام ١٩٧٢ في بوخارست حول الإيكولوجيا الضحلة والعميقة، (٢) الحكمة الإيكولوجية T أي «النظرة الشاملة» الخاصة بنايس، (٣) برنامج النقاط الثماني في العام ١٩٨٤، وقد نجم عن ذلك إرباك كبير حول ما تمثله فعليا حركة الإيكولوجيا العميقة. وتضاعف هذا الإرباك أيضا في العام ١٩٩٠ عندما نشر الفيلسوف الاسترالي ورويك فوكس كتابه، «نحو إيكولوجيا عبر شخصية» وحاول فيه المطابقة بين الإيكولوجيا العميقة ومفهوم «تحقيق ـ الذات»، وهذه المطابقة تعبر بشكل أساسي عن نسخة فوكس الـ «عبر شخصية» من علم النفس الإيكولوجي [٢٢].

أعـد نايس برنامج النقـاط الثـمـاني عـام ١٩٨٤ كي يحل مـحلّ بحث بوخارست العائد إلى عام ١٩٧٢ كوصف معاصر لحركة الإيكولوجيا العميقة. وقد حاجج أندرو ماكلوهلن بأن برنامج النقاط الثماني هو «قلب الإيكولوجيا العميقة». وقد اعترض بعض نقاد حركة الإيكولوجيا العميقة على ملاحظات ناشطي منظمة الأرض أولا! Earth First، في حين انتقد آخرون مفهوم «تحقيق ـ الذات»، لكن أغلب النقاد، كما يحاجج ماكلوهلن، يفوتهم إدراك المنطق الفريد لموقف الإيكولوجيا العميقة. فلكي ينتقد المرء هذا الموقف بأسلوب مناسب ينبغي عليه أن ينتقد جانبا ما من برنامج النقاط الثماني. إن تحقيق الذات محوري في النظرة الشاملة إلى الحكمة الإيكولوجية T الخاصة بنايس وكذلك بالنسبة إلى الإيكولوجيا الـ «عبر شخصية» عند فوكس، لكنه لا يمثل حركة الإيكولوجيا العميقة. إن «مهمتنا الملحة»، كما يقول ماكلوهلن لا تكمن في المماحكة الفلسفية بلا طائل بل في الفعالية البيئية و«التغيير الاجتماعي»، وذلك بهدف إحداث ما يدعوه نايس استدامة إيكولوجية شاملة ـ يعني بها «حماية الثراء والتنوع الكامل لجميع أشكال الحياة على كوكب الأرض» [٢٣].

حاليا، أغلب منظري حركة الإيكولوجيا العميقة يُطابقون الحركة مع سيرورة التساؤل العميق deep questioning، وبرنامج النقاط الثماني، والحاجة البشريةِ للتواحد مع غير البشر والعالم البرّي. اقترح نايس أن الحركة تتصف أيضا بـ «الفعالية الروحية»: أي العمل استنادا إلى حكمة إيكولوجية فلسفية ـ دينية أساسية (أو «نظرة شاملة») والعمل بلا عنف.

٧ ـ تعليق على البحوث

لقد ضمّنت في هذا القسم بحث «الإنسان القابل للحياة» للاهوتي الإيكولوجي الكاثوليكي البارز توماس بيري، نظرا لأنه يقدم نظرة إجمالية موجزة على نحو رائع وشامل للحالة البيئية المعاصرة. يؤكد بيري أن انزياحا للنموذج الإرشادي متمركزا إيكولوجيا وروحيا ضروري للوصول إلى فهم للأزمة البيئية العالمية. وتجد مركزيته الإيكولوجية تعبيرا عنها في زعمه أن «مجتمع كل الأنواع الحية هو الحقيقة الأعظم والقيمة الأعظم».



يتحمل مقاولو الصناعة القسط الأكبر من المسؤولية عن الأزمة لأنهم يشجعون «عالما رائعا» اقتصاديا ـ تقانيا ـ استهلاكيا، في حين أنهم في الواقع يخلقون «عالما متلافا». يزعم بيري، مرددا صدى تحليل جورج أورويل للتحكم الاستبدادي في اللغة، أن اللغة المعاصرة قد انحطّت لتدعم رؤية المقاول التي تتضمن «الأنماط الأكثر غلوّا من الإعلان التجاري بهدف خلق عالم خادع يعيش فيه المجتمع البشري اليوم». لقد زاغت التربية أيضا إلى حيث أصبحت الآن تعمل جوهريا كخادمة لرؤية المقاول. ويزعم بيري أن علماء الدين والتربية يخفقون في درس الأزمة البيئية على نحو كافٍ. وقد ذكر بيري في موضع آخر أن استقرار عدد السكان وخفضه التدريجي ضروريان بيئيا.

يعدّ بحث نايس «حركة الإيكولوجيا العميقة» الذي كتبه عام ١٩٨٤، النص المعاصر الأفضل إيجازا لموقف حركة الإيكولوجيا العميقة، إلى جانب وصف مختصر مع مخطط «للنظرة الشاملة» للحكمة الإيكولوجية T الخاصة بنايس (ولأجل مناقشة أكثر تفصيلا، انظر كتاب نايس «الإيكولوجيا والمجتمع وأسلوب الحياة»). يضيء نايس التعارضات بين الإيكولوجيا الضحلة shallow Ecology والإيكولوجيا العميقة حول عدد من القضايا البيئية الأساسية. تتضمن المقالة نص برنامج الإيكولوجيا العميقة ذا النقاط الثماني العائد إلى عام ١٩٨٤، إلى جانب مخطط يساعد في توضيح ما يدعوه ماكلوهلن «المنطق الفريد» لموقف الإيكولوجيا العميقة. ثمة في المستوى ١ من المخطط تنوع واسع من المواقف الفلسفية والدينية، مثل المسيحية والبوذية وفلسفتي اسبينوزا ووايتهد، وغيرهم. ويتم تشجيع التنوع في المستوى ١ بغية ضمان التنوع والتعددية فرديا وثقافيا. وينسجم معيار «تحقيق ـ الذات» المأخوذ من موقف الحكمة الإيكولوجية T الخاصة بنايس (وكذلك موقف «الإيكولوجيا العبر شخصية» عند فوكس) مع المستوى ١ من المخطط. هذه المجموعة المتنوعة من «الأساسيات» أو «المعايير النهائية» يمكنها (أو، يؤمل) أن تتلاقى متقاربة عند المستوى ٢ من المخطط كي تدعم منطقيا برنامج النقاط الثماني المتمركز إيكولوجيا. ففي المستوى ٢ (أي في مستوى البرنامج) يتطلع المرء إلى توافق متمركز إيكولوجيا بين التقاليد الدينية والفلسفية حول العالم. ويتألف المستوى ٣ من فرضيات وشروح واقعية للحالة البيئية في العالم، مثل نضوب طبقة الأوزون ومعدلات انقراض الأنواع الحية، وهلم جرا. في المستوى ٤،

تبدي الإجراءات البيئية النوعية المتخذة فروقات في حين تبقى منسجمة مع، وتتبع منطقيا، المستويين ٢ و٣ من المخطط. ففي المستوى ٤، إن صنوف المجتمعات الموجودة حول العالم التي سوف تنسجم مع برنامج النقاط الثماني في المستوى٢ سوف تعكس تنوعا ثقافيا جديرا بالاعتبار، يوازي صنف التنوع الموجود في المستوى ١ (أي، مستوى «الأساسيات» الدينية ـ الفلسفية أو «المقدمات النهائية»).

يشير أحد مؤلفي الكتب المدرسية حول الأخلاق البيئية إلى «ما يبدو أحيانا من أن الإيكولوجيا العميقة تعمل كمانعة الصواعق للنقد البيئي وارتداداته. فلأن الإيكولوجيا العميقة تنتقد النظرة إلى العالم المهيمنة فينبغي ألاّ ندهش حين نجد رد فعل نقديا مهما»[٢٤]. في بحثه «جلاء انتقادات الإيكولوجيا العميقة»، يستفيض اللاهوتي الإيكولوجي البارز هارولد غلاسير في توضيح العديد من الأفكار الخاطئة. يفرّق غلاسير ما يدعوه «مقاربة نايس الإيكولوجية العميقة للفلسفة البيئية» DEA عن حركة الإيكولوجيا العميقة، وعن الحكمة الإيكولوجية T الخاصة بنايس. أولا، يشير غلاسير إلى أربع نقاط ضعف عامة تشترك فيها المناقشات والانتقادات لموقف الإيكولوجيا العميقة. ثم يحاول تاليا توضيح مقاربة نايس DEA:

> يجب النظر إلى مقاربة نايس للإيكولوجيا العميقة باعتبارها صيغة Gestalt... تتألف وفق وجهة نظري من ستة عناصر مقترنة على الأقل: (١) المفهوم الموحد عن النظرات الشاملة (٢) المقاربة DEA بما هي منظومة اشتقاقية معيارية، التقنيات الاستنتاجية (٣) «التساؤل العميق» (٤) «الاشتقاق المرن»، (٥) تبني مقدمات نهائية تجسّد «التوحد (التطابق) ـ الواسع Wide-Identification» (٦) النقاط الثماني لبرنامج الإيكولوجيا العميقة.

في بحثه، «المناظرة ومثيلاتها بين الإيكولوجيا العميقة والنسوية الإيكولوجية» يتفحص ورويك فوكس التحديات في وجه الإيكولوجيا العميقة التي طرحها أنصار النسوية الإيكولوجية والإيكولوجيا الاجتماعية، وهم من أصبحوا النقاد الصاخبين للإيكولوجيا العميقة. بدأ الأمر عام ١٩٨٤ بالنقد الذي قدمه عالم الاجتماع ونصير النسوية الإيكولوجية الاسترالي أرييل

سالي. كما هاجم الإيكولوجي الاجتماعي مواري بوكشتين حركة الإيكولوجيا العميقة في اللقاء الأول للخضر الأمريكيين في العام ١٩٨٧. تركز معظم نقد بوكشتين على تعابير وردت على لسان داف فورمان وناشطين آخرين من حركة الأرض أولا! وهي تعابير لا تمثل موقف الإيكولوجيا العميقة [٢٥].

يشير فوكس إلى أن المركزية الإيكولوجية تتضمن منطقيا وبالضرورة موقفا مساواتيا نحو كل الكائنات، لذلك تتدرج في إطارها النظري الاهتمامات بالمساواتية لدى حركات العدالة الاجتماعية المتنوعة، بما في ذلك النسوية الإيكولوجية والإيكولوجيا الاجتماعية. تسلط النسوية الإيكولوجية نقدها عادة على تحليل الإيكولوجيا العميقة للأزمة البيئية المستند إلى المركزية البشرية. لكن فوكس يتساءل، لماذا ينبغي التركيز على المركزية الذكورية باعتبارها السبب الجذري وليس، لنقل، على العِرْق، أو التغريب westernization، أو التراتبية الاجتماعية؟ فمن الممكن تخيّل مجتمع حقق المساواة الاجتماعية والعرقية والجنسانية لكنه لا يزال يتسم بالاستغلال البيئي. وينسحب ما سبق على تحليل بوكتشين للتراتبية الاجتماعية.

و يصرّ فوكس على النقطة المهمة جدا المتمثلة في أن أنصار النسوية الإيكولوجية والإيكولوجيا الاجتماعية يجنحون للبقاء متمركزين بشريا في ممارساتهم أيضا: إنهم يواصلون التركيز على برامجهم الاجتماعية - السياسية الخصوصية في حين أن النشاط والاستراتيجيات العملية المطلوبة للتعامل مع الأزمة البيئية العالمية تحظى بأولوية دنيا أو حتى يتم تجاهلها كليا. على سبيل المثال، أبدى هؤلاء اهتماما ضئيلا جدا بالحوار الجوهري بين ثورو وموير حول حماية البرية. إنهم يبدون منشغلين مسبقا بأشكالهم الخصوصية للعدالة الاجتماعية، متجاهلين غالبا القضايا الأوسع المتصلة بالاستعباد المعاصر من قبل التقانة الفائقة والشركات للبشر وللبرية عموما، حتى أن بعض أنصار النسوية الإيكولوجية يمجدون فضائل التقانة الفائقة والمدن الصناعية المتوسطة باطراد. على سبيل المثال، تحث دونا هاراوي النساء كي ينبذن أصولهن العضوية ويصبحن «cyborgs (*)»، مزيجا من البشر والآلات والتقانة الفائقة يشبه على نحو لافت العصر الجديد New Age، أي، رؤية تيهار دو شاردان للعوالم الاصطناعية.

(*) مصطلح من أدبيات الخيال العلمي يصف كائنات مركبة من المادة العضوية الحية والمواد الاصطناعية التي تنتجها التقانات الحيوية المتطورة [المترجم].

يناقش فوكس أيضا كيف أن أنصار النسوية الإيكولوجية والإيكولوجيا الاجتماعية يسيئون تفسير نقد الإيكولوجيا العميقة للمركزية البشرية بحيث يعني ـ وفقا لهم ـ أن البشر عموما هم السبب وراء الأزمة البيئية، ويضعون هذه النظرة على قدم المساواة مع كراهية الجنس البشري. وكما يشير فوكس فإن نقد الإيكولوجيا العميقة للمركزية البشرية يتوجه إلى التمركز على البشر (وهي إيديولوجيا معروفة) وليس إلى البشر بحد ذاتهم ـ هذا الخطأ المنطقي الذي يصفه بأنه «مغالطة في غير موضعها عن كراهية الجنس البشري».

لم يتأثر آرني نايس كثيرا بفحوى هذه «المناظرة» (التي حرّضها أنصار النسوية الإيكولوجية وموراي بوكشتين) منذ استهلالها. لقد قال، «تبًا لكل التفسيرات الوحيدة السبب للأزمة البيئية!» ثم، بالطبع، إن نقد المركزية البشرية ليس جزءا من برنامج الإيكولوجيا العميقة ذي النقاط الثماني؛ وهو الخاصية المميزة الرئيسية لحركة الإيكولوجيا العميقة (إلى جانب الخصائص المميزة الأخرى التي حددها غلاسير وآخرون). وبالتالي، بمعنى دقيق، إن هذه المناظرة لا صلة لها بالموضوع إلى حد كبير.

و في بحث مؤثّر جدا وواسع الانتشار، يحاجج الإيكولوجي الاجتماعي الهندي راماتشاندرا غوها بأن حركة الإيكولوجيا العميقة إذ تشدد على حماية التنوع الحيوي والمنظومات البيئية البرية للأرض، فإن لا صلة لها باهتمامات العالم الثالث [٢٦]. ويزعم بأن حركة الإيكولوجيا العميقة لا صلة لها بـ «المشكلتين البيئيتين الأساسيتين اللتين تواجهان الكرة الأرضية: (١) الاستهلاك المفرط من قبل العالم المصنع والنخب المدينية في العالم الثالث و(٢) العسكرة المتصاعدة..». إن تحليل غوها يفتقر إلى المصداقية لأنه يتجاهل ما يحدّده تحذير علماء العالم للإنسانية في العام ١٩٩٢، وكذلك معظم الإيكولوجيين، من أن المشكلات البيئية العالمية الرئيسية هي: التزايد السكاني البشري، ونضوب طبقة الأوزون، ومفعول الدفيئة، وتدمير التنوع الحيوي. يرى غوها أن محميات الحياة البرية الهادفة إلى حماية النمور والأنواع الحية المهددة الأخرى هي شكل من أشكال «الإمبريالية الإيكولوجية النخبوية» و«ترحيل مباشر للموارد من الفقراء إلى الأغنياء». ويزعم غوها إلى أن المذهب البيئي في العالم الثالث يجب أن يشدد بشكل رئيسي على القضايا البشرية «للمساواة والعدالة الاجتماعية». ويجزم خطأ بأن حركة الإيكولوجيا العميقة لها اهتمام ضئيل، أو معدوم، بقضايا إعادة بناء المجتمع من أجل الوصول إلى

الاستدامة الإيكولوجية والعدالة الاجتماعية واقتصاد الحالة ـ الثابتة و«الانزياح الجذري في نماذج الإنتاج والاستهلاك». ويمضي غوها إلى أبعد من ذلك كي يزعم أن حركة الإيكولوجيا العميقة لا تمت بصلة حتى للمذهب البيئي في العالم الأول: «إن الإيكولوجيا الجذرية حقا في السياق الأمريكي يجب أن تعمل باتجاه تركيب يؤلف بين التقانة الملائمة، وأسلوب الحياة البديل وحركات السلام». يعدّ تحليل غوها مثلا ممتازا عن تحليلات الإيكولوجيين الاجتماعيين والآخرين ممن يضعون اعتبارات العدالة الاجتماعية في المقام الأول، ويبين أيضا كيفية تجاهلهم لحقائق الأزمة البيئية العالمية وانخداعهم بالإيديولوجيات المتمركزة بشريا.

ردّ آرني نايس على بحث غوها مجادلا في الأساس بأن اعتبارات التنوع الحيوي وثيقة الصلة بالعالم الثالث وأن الكثير من الناس هناك يهتمون بالجوانب المتعددة للأزمة البيئية، بما في ذلك حماية التنوع الحيوي والبرية. ويطالب نايس بأن الناس في العالم الثالث يجب أن يتقدموا اقتصاديا، في حين يجب على البلدان الغنية أن تقلص استهلاكها المفرط. إن التزايد السكاني الخطير في العالم الثالث سوف يفرض على معظم الفقراء العيش في مناطق مدينية في المستقبل القريب؛ إذ لا يمكنهم مواصلة تدمير الغابات المدارية. ويشير نايس إلى مسألة طرحها غاري سنايدر وفحواها أنه عبر التاريخ عاش البشر في المناطق البرية بأعداد متوسطة دون أن يؤدي ذلك إلى إنقاص كبير للغنى والتنوع الحيويين. لكن هذا الأمر غير مهم الآن في بلدان العالم الأول، حيث أنماط الحياة عالية الاستهلاك والممارسات التدميرية القوية الأخرى تتطلب إنشاء مناطق برية كبيرة مصنفة لحماية موائل الحياة البرية والتنوع الحيوي [٢٧].

أتاح بحث غوها الفرصة لنايس كي يعيد التفكير في العلاقة بين الإيكولوجيا والعدالة الاجتماعية و«العسكرة». وكطريقة في نزع غلبة تيار العدالة الاجتماعية اليساري عن الحركة البيئية ـ الإيكولوجية، وللمساعدة في ضمان التعاون البناء بين هذه الحركات، يقترح نايس أن تضم الحركة الخضراء العالمية من أجل التغيير الاجتماعي ثلاث حركات في الأساس: (١) حركة السلام، (٢) حركة العدالة الاجتماعية، (٣) الحركة الإيكولوجية. ويزعم أن ما يثير **الإرباك هو** المطابقة بين الحركة الخضراء بكاملها (وحركات السلام والعدالة **الاجتماعية)** والحركة الإيكولوجية. إن حركة الإيكولوجيا العميقة تدعم بقوة **استدامة كلّ** المجتمعات، لكن، الاستدامة بالمعنى الإيكولوجي «العريض» المتضمن **حماية «الغنى**

والتنوع الكاملين لأشكال الحياة على الكوكب»: إن الطموح إلى أدنى من ذلك، كما يزعم نايس، لا يليق بالكرامة البشرية. وفي حين يحاجج نايس بأن المجتمعات لن تصل إلى الاستدامة التامة حتى يحصل تقدم مهم في تحقيق كل أهداف الحركة الخضراء، ينبغي إعطاء أولوية عليا للقضايا البيئية: «بالنظر إلى المعدل المتسارع للتدمير البيئي غير المعكوس حول العالم، أجد من الملائم مواصلة الكفاح ضد عدم الاستدامة البيئية وذلك مهما تكن حالة الهدفين الآخرين للمجتمعات الخضراء». يجب على أنصار حركة الإيكولوجيا العميقة، كما يطالب نايس، أن يركزوا على القضايا النوعية ذات الصلة بالأزمة البيئية (وبضمن ذلك عواقبها الاجتماعية والسياسية) [٢٨].

إن قسطا كبيرا من أدبيات الإيكولوجيا العميقة حاليا يهتم بالاستراتيجيات العملية البيولوجية والسياسية بهدف تحقيق المنظور المتمركز إيكولوجيا والإقليمية الحيوية وحماية التنوع الحيوي وما تبقى من برية كوكب الأرض. في مقال «المركزية الإيكولوجية والبرية وحماية المنظومة البيئية العالمية» أُناقش البحوث الحديثة التي أجراها العلماء في بيولوجيا الحفاظ conservation biology والتي تثبت أن المناطق البرية المصنفة الموجودة ومحميات الحياة البرية لا يكفيان من الناحية الإيكولوجية لحماية الأنواع الحية البرية وللسماح باستمرار التنويع. وكما يزعم، فإن مفاهيم «الترميم الإيكولوجي «ecological restoration» والتلطيف «mitigation» غالبا ما يساء استعمالها من قبل الاختصاصيين البيئيين كي يبرروا المزيد من تدمير المنظومات البيئية وتمزيق الموائل.

تتضمن التعديلات المهمة الحديثة لمقترحات تسوير (*) zoning المنظومات البيئية مفهوم آرني نايس عن «الطبيعة الحرّة» ومفهوم بول تايلور عن «الثقافة الحيوية». يزعم نايس أن مثالا إيكولوجيا مقبولا عن كوكب الأرض سوف يكون ثلثه برية، وثلثه «طبيعة حرّة» وثلثه ثقافة حيوية. ويناقش داف فورمان استراتيجية حماية التنوع الحيوية من قبل مشروع الأراضي البرية (الذي صادق عليه ي. و. ويلسون، وبول إرليخ، وعلماء آخرون بارزون في بيولوجيا الحفاظ) وهو يتألف من مناطق برية ممتدة كثيرا وملاذات للحياة البرية مزودة بممرات ربط حيوية.

* * *

(*) التسوير المقصود هنا ليس بالضرورة أن يكون ماديا وإن تطلب ذلك أحيانا (مثل تسوير بعض المحميات والمتنزهات). المقصود بالتسوير هنا تقسيم مناطقي للكرة الأرضية نظريا على غرار خطوط الطول والعرض وتصنيف كل منطقة سواء كانت منطقة برية أو منطقة طبيعة حرة أو منطقة ثقافة حيوية [المترجم].



11

الإنسان القابل للحياة (*)

توماس بيري

كي يكون قابلا للحياة، يجب على المجتمع الإنساني أن ينتقل، على صعيد الحقيقة والقيمة، من معياره الحالي المتمركز بشريا إلى معيار متمركز أرضيا. ففي المنظومة الشمسية، الأرض هي السياق المباشر للوجود البشري. ونحن ندرك أن الشمس هي المصدر الأساسي لطاقات الأرض. وما وراء هذه ثمة المنظومة المجرّية الكونية التي انبثقت منذ حوالي ١٥ مليار سنة من خلال سرّ عصي على الوصف.

إن ترسيخ هذا السياق الشامل مهمّ؛ فهو المرجعية المقنعة الوحيدة في بحثنا عن الحضور القابل للحياة للإنسان ضمن الديناميات الأوسع للكون. ونحن نفترض أن الكون بذاته هو الحقيقة

«إن التحكم الصناعي في وسائل الإعلام هو من بين أكثر القوى المخرِّبة التي تهدد قابلية الإنسان للحياة»

توماس بيري

(*) نشرت المقالة للمرة الأولى في Revision, Vol. 9, No. 2 Winter/Spring 1987. وأعيد طبعها بإذن من مؤسسة هيلين دوايت ريد التعليمية. نشرت من قبل Helderf Puplication, 1319 Eighteenth St., N.W. Washington, D.C 20036-1802.



الثابتة والقيمة الثابتة حتى عندما يتجلّى في سلسلة مستمرة من التحولات. وبنشأة كوكب الأرض وما عليه من أشكال حية وذكاء بشري، وجد الكون، وبقدر ما نعرف، التجلي الأكثر تعقيدا لسرّه العميق. هنا، في شكله البشري، يستطيع الكون أن يتأمل ويحتفل بذاته عبر نموذج فريد من الوعي الذاتي الشعوري.

تكشف الوثائق البشرية الأقدم عهدا عن حساسية خاصة تتسم بها الاستجابات البشرية العقلية والعاطفية والجمالية تجاه العالم الطبيعي. تكشف هذه الاستجابات عن المجالات الكونية والبيولوجية للفكر، إضافة إلى مواقف الحياة المتمركزة بشريا. كانت هذه المجالات متمركزة جميعا ضمن بعضها البعض، اللاحقة تعتمد في بقائها على السابقة، والسابقة تعتمد في تجلّيها على اللاحقة.

غريزيا، تذهن البشر أنفسهم كنموذج لوجود الكون إضافة إلى كونهم كائنات متميزة فيه. هذه كانت البداية. كان انبثاق الإنسان لحظة تحولية للأرض وكذلك للإنسان. ومثل كلّ نوع حي، احتاج الإنسان إلى توطيد مباءته niche، موضعِه المستدام في مجتمع الحياة الأوسع، كي يشبع حاجته إلى الغذاء والمأوى والملبس، وإلى الطمأنينة والعائلة والاجتماع. كانت الحاجة إلى الاجتماع ذات طابع خصوصي؛ نظرا إلى المقدرة الإنسانية الفريدة المتمثلة في التفكير والكلام، والتقويم الجمالي، والحساسيات العاطفية، والحكم الخلقي. وقد أفضت سيرورة إشباع هذه الحاجات إلى تطوّر ثقافي رسّخ الخصائص النوعية المحدِّدة للكائن الإنساني.

و مهما بلغ التعقيد الثقافي للإنسان، فإن القوت والدعم الأساسيين، ماديا ونفسيا، قد أتيا من البيئة الطبيعية المحيطة. ففي بداياته، كان المجتمع البشري مندمجا في مجتمع الحياة الأوسع، وفي مجتمع الأرض الأوسع المركّب من جميع العناصر الإنسانية والبيولوجية والجيولوجية. أما كم بقي بالضبط هذا التناغم الأصلي فلا نعرف ما وراء مئات آلاف السنين الأخيرة من العصر الحجري القديم. فمنذ عشرة آلاف سنة تقريبا، نشأت حضارات العصر الحجري الحديث، ومن ثم الحضارات الكلاسيكية. ويكفي القول إنه مع الحضارات الكلاسيكية المتقنة عموما في السنوات الخمسة آلاف الماضية، تطورت العوالم الثقافية العظيمة للإنسان إلى جانب المؤسسات الاجتماعية القوية والضخمة التي بواسطتها غدا البشر ظالمين وحتى مدمِّرين للأشكال

الحية الأخرى. وقد ازداد الاغتراب عن العالم الطبيعي، والمُثل الجديدة للسعادة البشرية أهملت حاجات الأنواع الحية الأخرى. وبسبب هذه العلاقة البشرية المختلّة مع الأرض، أصبحت بعض الثقافات الإنسانية المبكرة غير مستدامة. ويمكننا رصد هذا الأمر، خصوصا لدى الحضارات الكلاسيكية المتوسطية للإغريق والرومان. ومع ذلك، فإن النوع البشري ككل لم يكن مهددا بالخطر جديا؛ فهذه الممارسات كانت إقليمية ومحدودة العواقب. لكن هذا الوضع تغير في العصور الحديثة.

لقد نشأ خلل ثقافي عميق في المجتمع الغربي وانتشر الآن في طول الكوكب وعرضه. فالنهب الضاري للأرض بمجملها يتواصل عبر الاستغلال الصناعي. آلاف السموم التي لم تعرفها العصور السابقة تملأ الآن الهواء والماء والتربة. وقد تضررت، على نحو غير عكوس، موائل عدد هائل من الأنواع الحية. وفي هذا الاضطراب الشامل للنطاق الحيوي الذي سببته العوامل البشرية، يكتشف الكائن الإنساني الآن أن الأذى الذي لحق بالعالم الطبيعي يرتد الآن كي يهدد النوع الإنساني ذاته.

إن السؤال عن قابلية النوع الإنساني للحياة يرتبط على نحو وثيق بالسؤال عن قابلية الأرض للحياة. وقد انبعثت هذه الأسئلة أخيرا لأن المجتمع الإنساني، في العصر الحالي، قد تولّع على نحو بالغ وحتى مَرَضيّ، بأسباب رفاهيته وراحته، حتى أنه يريد استنفاد كل موارد الأرض كي يشبع رغباته الخاصة. إن معنى الحقيقة والقيمة موجَّه مباشرة نحو تلبية أهواء ومتطلبات اقتصاد المستهلك. ويمكن بوضوح إدراك هذه الحالة غير المستدامة من خلال الأذى الذي لحق بالعناصر الرئيسية الضرورية لاستمرار الوجود المعافى للكوكب. فعندما تتسمم التربة والهواء والماء بهذه الكثافة الشديدة، لن يتم تحقيق الحاجات البشرية، ومن الغريب أن هذه الحالة هي عاقبة معيار للحقيقة والقيمة متمركز بشريا.

عندما نسلّم بالحاجة إلى الانتقال من معنى للحقيقة والقيمة متمركز بشريا إلى معنى متمركز حيويا، يجب أن نطرح سؤالا حول كيفية إنجاز ذلك وكيفية نجاحه. يجب البدء بقبول واقعة أن مجتمع الحياة، مجتمع كل الأنواع الحية، هو الحقيقة الأعظم والقيمة الأعظم، وأن الاهتمام الأول للإنسان يجب أن يكون حفظ وتعزيز هذا المجتمع الأوسع. إن للإنسان حقيقته المتميزة الخاصة وقيمته المتميزة الخاصة، لكن ينبغي مَفصَلة هذا التميز ضمن السياق الأكثر شمولا.

وينبغي على الإنسان في النهاية أن يكتشف الأبعاد الأوسع لوجوده الخاص في سياق هذا المجتمع. أمّا أن قيمة الوجود البشري تتعزز عبر بخس قيمة المجتمع الأوسع فهو وهم، الوهم الأكبر للعصر الصناعي الحالي الذي يلتمس تقدم الإنسان عبر نهب البنية الجيولوجية للكوكب وكل أنواعه الحية.

و قد ارتكب هذا النهب بشكل رئيسي من قبل المؤسسات الصناعية الكبرى، التي هيمنت على السيرورة الكوكبية بأكملها طوال مائة العام الماضية، خلال العصر الذي تولّى فيه العلم والتقانة الحديثان السيطرة لا على مواردنا الطبيعية فحسب، بل على الشؤون الإنسانية أيضا. إذا كانت قابلية النوع الإنساني للحياة موضع تساؤل الآن، فتلك عاقبة مباشرة لهذه المغامرات الكبيرة التي أحرزت سيطرة واسعة لا على اقتصادياتنا فقط، بل أيضا على تطورنا الثقافي بمجمله، سواء في مجال الاقتصاد أو السياسة أو القانون أو التعليم أو الطب أو القيم الخلقية، وحتى لغتنا تم التلاعب بمعانيها لمصلحة القيم الاستهلاكية التي شجعتها مؤسستنا التجارية الصناعية.

على عكس المؤسسة الصناعية تلتمس الحركة الإيكولوجية إبداع سياق أكثر قابلية للحياة بالنسبة إلى الإنسان وذلك في إطار المجتمع الأوسع. لكن يجب أن يكون ثمة إدراك واضح، فحواه أن هذا التساؤل عن قابلية الحياة ليس قضية يمكن حلّها نهائيا بأي أسلوب كان. إنها ستبقى قضية مستمرة في المستقبل اللامحدود.

إن الكوكب الذي حكم نفسه مباشرة طوال آلاف السنين الفائتة يتحدد مستقبله اليوم عبر القرار البشري. هذه هي المسؤولية التي افترضها البشر عندما غامرنا بدراسة العلوم التجريبية وتقاناتها المرافقة. ففي هذه السيرورة، ومهما كانت المنافع، عرضنا للخطر أنفسنا وكل كائن حي على هذا الكوكب.

لو نظرنا إلى الوراء وتفحصنا السياق الشامل للتطور الكوكبي، لاكتشفنا ما كان إشعاعا ثابتا لسيرورة الحياة في المسار الأضخم لتطورها طوال بضعة مليارات السنين. كانت ثمة أحداث كارثية لا تحصى في الميدانين الجيولوجي والبيولوجي، لكن لا واحد منها اتصف بالسمات الفارقة أو استطاع أن يسبب مثل هذا الهاجس المنذر بالخطر الذي يعانيه كوكب الأرض حاليا.

إن الانقراض الكلي للحياة ليس وشيكا، على الرغم من أن الأشكال المتقنة لتجلّي الحياة في منظومات الأرض البيئية ربما تتحطم بأسلوب غير عكوس. لكن التهديد يأتي بلا ريب من تدهور أكثر الأشكال تألقا

وإيفاء بتجلي الحياة على الكوكب. يتضمن هذا التدهور التشوّه الكثيف والضعف المتغلغل في منظومة الحياة، في تكاملها الشامل إلى جانب تجلياتها الجزئية.

وفي حين سببت الأمراض إبادة عشائر كاملة من أشكال الحياة، وينبغي بالتالي اعتبارها مؤذية لسيرورة الحياة بمقياس واسع، فإن النوع البشري ولعّدة آلاف من السنين، قد أظهر حضورا مؤذيا في عالم الأحياء بمقياس شامل لا نظير له. وهذا لم يكن أبدا أكثر وضوحا مما هو عليه في المرحلة الغربية من تطور النوع البشري. ويندر أن نعثر على أي حقيقة أو وظيفة لم تعانِ من التأثير الضارّ للإنسان. إن بقاء مئات آلاف الأنواع الحية مهدد حالياً. ولكن بما أن بقاء الإنسان يعتمد على هذا التعقيد الهائل للمنظومات البيئية، فإن أي ضرر يلحق بالأنواع الحية الأخرى، أو بالمنظومات البيئية الأخرى، أو بالكوكب نفسه، سوف يؤثر في النهاية في الإنسان؛ ليس في رفاهيته المادية فقط، بل أيضا في كل مظهر من مظاهر الفهم العقلي البشري والتعبير الجمالي والتطور الروحي.

و لأن مثل هذا التدهور ينجم عن عدم الإقرار بالمحدودية الأصلية للوجود الأرضي وعن السعي لتغيير الوظيفة الطبيعية للكوكب لمصلحة عالم عجيب مشيّد بشريا لأجل شاغليه من البشر، فإن المقاومة البشرية لهذه السيرورة المدمّرة قد حولت جهودها نحو التوكيد على العيش بشكل مبدع في سياق عمل العالم الطبيعي. فالأرض، بما هي كوكب روحي ـ حيوي ينبغي أن تصبح، بالنسبة إلى الإنسان، المرجع الأساسي في تعريف ما هو حقيقي وما هو جدير بالاهتمام.

لذلك ثمة الموقف الإيكولوجي المضاد للمشروع الصناعي دفاعا عن نموذج الإنسان القابل للحياة والعامل في سياق سيرورة كوكبية قابلة للحياة. إن التعارض بين المقاول الصناعي والعالِم الإيكولوجي قد أصبح في الوقت نفسه القضية الإنسانية المركزية، وقضية الأرض المركزية خلال أواخر القرن العشرين. إن موقفي يتمثل في أن جهود المقاول في سبيل خلق عالم رائع تنتهي، في الواقع، إلى خلق عالم مخرَّب، بيئة غير قابلة لحياة النوع البشري. يتيح العالم الإيكولوجي طريقة للانتقال نحو العالم الرائع الحقيقي للطبيعة، بما هو السياق المناسب للوضع البشري القابل للحياة. تكمن المعضلة الراهنة في السيطرة الكثيفة للمشروع الصناعي على الكوكب؛ مما يجعلنا بلا ريب قلقين حول المستقبل.

لكننا نميل إلى بخس تقديرنا للخطر مخافة أن تغمرنا المشكلة، فنحن بالفعل، في شرك مرض ثقافي عويص. حتى أنه يمكننا القول، في الوقت الراهن، إن مؤسساتنا المهيمنة وأعمالنا وبرامجنا ونشاطاتنا غير مثمرة في عواقبها وتسبب الإدمان على مجتمع استهلاكي؛ كما أننا مشدوهون لعجزنا عن الاستجابة الفعالة. يستحق مثل هذا الوصف الثناء إذا ما نظرنا في المدى الذي وصلنا إليه في تسميم بيئتنا والهواء الذي نتنفسه والماء الذي نشربه والتربة التي تنبت غذاءنا.

بعد أن حددنا حجم المشكلة أمامنا، نحتاج إلى تأسيس تحليل أكثر نوعية للمشكلات بذاتها. ثم نحتاج بعد ذلك إلى تقديم برامج نوعية تدفع باتجاه وضعية إنسانية قابلة للحياة على كوكب قابل للحياة.

يستولي المقاول الصناعي على الموارد الطبيعية للكوكب، إمّا مباشرة من خلال سيطرة الشركات، وإما على نحو غير مباشر من خلال الحكومات التي تذعن للمشروع الصناعي. ولهذا الاستيلاء حدود بالطبع. فثمة مناطق مجزّأة من الكوكب تركت جانبا كمساحات بغرض الحفاظ عليها في حالتها الطبيعية أو بغرض استغلالها في وقت لاحق. وتبقى هذه المناطق ما دامت المؤسسة الصناعية تسمح بذلك. وتوجد الآن بعض الضوابط من خلال الحماية الحكومية أو الخاصة. وهذا ما ينبغي التوسع فيه.

يدرك الإيكولوجيون أن اختزال الكوكب إلى مجرد قاعدة موارد مخصصة للاستعمال الاستهلاكي في المجتمع الصناعي هو الآن بمنزلة تدهور روحي ونفسي. إن خبرتنا بما هو سماوي، أي بعالم المقدس، قد انحطّت مع إحراز المال والقيم النفعية الأولوية على القيم الروحية والجمالية والعاطفية والدينية في موقفنا تجاه العالم الطبيعي. وسوف لن يتطلب أي إنقاذ للعالم الطبيعي المزيد من التمويل المالي الكبير فقط، بل خبرة مضادة متجذرة بعمق في البنية النفسية للإنسان. إن معضلتنا الراهنة هي عاقبة لحالة نفسية مضطربة وخلل ذهني وتبلّد عاطفي لا يمكن علاج أي منها بوسائل ضبط سريعة. لقد تأذّت الطبيعة بقسوة، وفي حالات كثيرة على نحو غير عكوس. ويمكن أن يحدث الإنقاذ وتنبثق حياة جديدة أحيانا، ولكن فقط عبر الاهتمام الشديد والفعل النشيط المتواصل، اللذين بالحدّة ذاتها لما أحدث الأذى في المقام الأول. ولذلك، من دون هذا الإنقاذ، فإن قابلية الإنسان للحياة محدودة جدا.

إن التوجه الأساسي للتقليد القانوني الشائع هو نحو الحقوق الشخصية ونحو العالم الطبيعي باعتباره موجودا لأجل الاستعمال البشري. فليس ثمة استعداد للاعتراف بالكائنات غير البشرية كذوات تمتلك حقوقا مشروعة. وبالنسبة إلى الإيكولوجيين، فإن مسألة الاستيلاء على الأرض واستعمالها من قبل الأفراد أو المؤسسات، تتطلب برمتها إعادة نظر معمقة. كما لا يمكن القبول بالافتراض الساذج حول كون العالم الطبيعي موجودا حصريا كي يستولي عليه البشر ويستعملوه لمنفعتهم اللامحدودة. فالأرض تنتمي إلى ذاتها، وهي تخصّ كل الأعضاء المكوِّنين لمجتمعها. الأرض بكاملها احتفال بهي بالوجود بكل أشكاله. وكل شيء حي يشارك في الاحتفال باعتباره التحقق الخاص لقدراتها على التجلّي. إن اختزال الأرض إلى مجرد هدف للاستعمال والاستيلاء البشري، كان خارج نطاق تفكير معظم الثقافات التقليدية. يرى بيتر دروكر أن المقاول يخلق الموارد والقيم. فقبل الاستيلاء عليها واستخدامها، «كل نبتة هي عشبة ضارة، وكل معدن هو مجرد صخرة أخرى» (الاختراع والمقاولة، ١٩٨٥، ص ٣٠). وبالنسبة إلى المقاول الصناعي، فإن الاستيلاء والاستعمال البشري هما اللذان يفعّلان القيمة الحقيقية لأي شيء طبيعي.

إن التقليد القانوني الغربي، بإلحاحه على الحقوق الشخصية وعلى حرية الإنسان في شغل الأرض واستعمالها مع كل مقوّماتها، يغدو السند الأكبر للمقاول. فليس ثمة تساؤل حول امتلاك الكائنات الطبيعية الأخرى حقوقا على البشر. والمنفعة البشرية غير مقيدة بأي حقوق معترف بها قانونيا للكائنات الطبيعية الأخرى، بل فقط من خلال ما يقرره البشر من حدود تحظى بالقبول منهم.

كي نصل إلى مجتمع الأرض ـ الإنسان القابل للحياة، نحتاج إلى منظومة قانونية جديدة تضع في مقدمة أولوياتها بيان الشروط اللازمة من أجل العمل المتكامل لسيرورة الأرض، مع الإشارة خصوصا إلى التعزيز المتبادل لعلاقة الأرض – الإنسان. ضمن هذا السياق، كل مكوِّن من مكوّنات الأرض يعدّ مجتمعا منفصلا لكنها مجتمعة بعضها مع بعض تشكل التعبير المتكامل عن المجتمع الأكبر لكوكب الأرض.

وفي هذا السياق، يتلقى كل كائن فرد الدعم أيضا من كل كائن آخر في مجتمع الأرض. ومن ثم يسهم كل واحد في حسن حال الآخر. وتكمن العدالة في إقامة هذه السلسلة من العلاقات الخلّاقة. وسيكون، بالطبع، ثمة حاجة

ضمن المجتمع البشري لترسيخ نماذج من العلاقات الاجتماعية يُعترف بموجبها بحقوق الأفراد والجماعات والدفاع عنها، وكذلك حماية العناصر الأساسية للسلامة الشخصية والملكية الشخصية. وسيكون ثمة حاجة إلى التعقيد البالغ في المؤسسات السياسية والاجتماعية، إضافة إلى الحاجة إلى التنظيمات الاقتصادية. ولكن هذه يجب أن تكون على درجة كبيرة من التكامل مع اقتصاد الأرض الأوسع، بحيث يعزز بعضها بعضا بدلا من أن يعوقه.

اللغة هي الجانب المهم الآخر في الحياة المعاصرة، حيث المقاول الصناعي يحظى بالوضعية المهيمنة. بما أن الثقافة الصناعية تطوّقنا، فإن الكلمات التي نستعملها تكتسب دلالتها وشرعيتها من خلال تعريفها في هذا الإطار المرجعي الصناعي. «التقدم» هو كلمة القيمة المحورية في مجتمعنا. لهذه الكلمة أهمية عظيمة في تزايد فهمنا العلمي للكون وتطورنا الشخصي والاجتماعي وصحتنا الأفضل وحياتنا الأطول. فبواسطة التقانة الحديثة، نستطيع تصنيع كميات هائلة من المنتجات بيسر أكبر. وتمكننا التقانة البشرية أيضا من السفر أسرع وبسهولة أكبر. وهكذا باستمرار، وبلا نهاية، ندرك أفضليتنا البشرية المتزايدة على العالم الطبيعي.

لكننا ندرك عندها أن التقدم البشري قد حصل عبر تخريب العالم الطبيعي. فهذا التدهور الذي يلحق بالأرض هو - بالذات - شرط «التقدم» الحالي الذي يجترحه البشر. إنه نوع من التضحية القربانية. ومع ذلك، فثمة القليل من الوعي ضمن المجتمع البشري بالفهم الخاطئ لهذه الكلمة. فالشعور أنه حتى أكثر أنماط التقدم البشري ابتذالا أجدر بالتفضيل من بقاء أكثر الجوانب سموّا بل وقداسة في العالم الطبيعي لهو من الانتشار الواسع بحيث يجد الإيكولوجيّ نفسه في حيرة من كيفية مواصلة السير. إن اللغة التي يُعبّر بها عن قيمنا قد اختيرت من قبل المؤسسات الصناعية وتستعمل مع أكثر أنماط الدعاية التجارية تبذيرا وغلوا كي تخلق عالما خادعا يعيش فيه المجتمع البشري الآن.

إن أحد أكثر الأدوار الأساسية للإيكولوجي تتمثل في إبداع لغة تحمل المعنى الصحيح للحقيقة والقيمة والتقدم، ويمكن من خلالها التواصل مع مجتمعنا. لقد أدرك الصينيون القدامى في وقت مبكر جدا هذه الحاجة إلى تقويم اللغة، واعتبروا أنها المهمة الأولى لأي إرشاد مقبول للمجتمع. والآن

بالضبط، نحتاج إلى تقويم مصطلح «التقدم». فكما تستخدم حاليا، ربما من الأدق فهم الكلمة بمعنى «الإعاقة» أو «التدمير». كما يتطلب معنى كلمة «ربح» التقويم أيضا. الربح وفقا لأي معايير ولأجل من؟ إن ربح الشركة هو خسارة للأرض. وربح المشروع الصناعي يمكن أن يعدّ أيضا خسارة لنوعية الحياة، حتى لنوعية حياة المجتمع البشري.

وللجنس مضامين واسعة في تصورنا للكون والأرض وسيرورة الحياة، وكذلك على علاقة أفراد البشر بعضهم ببعض، وعلى تعريف الأدوار الاجتماعية. إن المؤسسة الصناعية هي التعبير المفرط عن تقليد بطريركي غير قابل للحياة. وفقط من خلال جهد نفسي واجتماعي هائل، وسيرورات ثورية، جرى تلطيف هذه السيطرة فيما يخص حقوق الأقنان والعبيد والنساء والأطفال والمجموعات الإثنية والفئات المُفَقَّرة في مجتمعنا. إن حقوق العالم الطبيعي للكائنات الحية غير البشرية لا تزال تحت رحمة الشركات الصناعية الحديثة، بما هي التعبير النهائي عن الهيمنة البطريركية على سيرورات الكوكب برمتها. إن ضروب الاضطهاد البطريركي الأربعة الأساسية هي اضطهاد الحكام للناس، والرجال للنساء، والمالكين لغير المالكين، والبشر للطبيعة.

بالنسبة إلى الإيكولوجيّ، إن النموذج الأعلى للوجود بأكمله هو المنظومة البيئية الطبيعية التي تضبط ذاتها كمجتمع كلُّ مكوِّن فيه له تأثيره الفريد والشامل. إن الإيكولوجي، المزود بفهم متعاظم للإنسان كحضور راع ضمن المجتمع الأوسع للأشكال الجيولوجية والبيولوجية للأرض، يكون أقربَ إلى الصيغة الأنثوية، وليس الذكرية، في الوجود والفعالية.

إن هدف التعليم، كما يتم تصوره حاليا، يتمثل في تمكين البشر من أن يكونوا «منتجين» في سياق المجتمع الصناعي. فيحتاج الشخص إلى أن يكون متعلما لكي يؤدي وظيفة ما ضمن المنظومة، سواء في تجميع أو معالجة المواد الخام، أو تصنيعها، أو توزيع المنتج بأسلوب مربح تجاريا، أو إدارة العملية التصنيعية أو الموارد المالية، أو أخيرا، في إنفاق الدخول الصافية في اقتناء الممتلكات والاستمتاع بها. إن السيرورة الكلية للحياة يتم تصورها ضمن هذه السيرورة الصناعية. والآن، تنزع كل المهن المحترفة نحو النموذج الصناعي - التجاري، خصوصا الطب والقانون والعلوم الهندسية.

في سياق جديد، سيكون العالَم الطبيعي ذاته هو المعلّم الأول والمشرّع الأول والمُداوي الأول. سيكون مجتمع الأرض المتكامل مجتمعا ذاتي التعلم في سياق كونٍ ذاتي التعلم. وسيكون التعليم على المستوى الإنساني هو التحسس الواعي عندً الإنسان بتلك الشبكات التواصلية العميقة، التي ينسجها الكون حولنا بواسطة الشمس والقمر والنجوم والغيوم والمطر وتضاريس الأرض وكل الأشياء الحية عليها. كل موسيقى وشعر الكون سوف ينسبان في داخل طالب العلم، والحضور المُلهِم للمقدس، إضافة إلى التبصر في البنيات المعمارية للقارات وفي المهاراتِ الهندسية، حيث الدورة المائية الكبرى تعمل على تلطيف درجة حرارة الأرض، وعلى تقديم الموائل للحياة المائية، وعلى تغذية حشود الكائنات الحية. ستكون الأرض أيضا المعلم الأول للعلوم، خصوصا العلوم البيولوجية، وللصناعة والاقتصاد. ستعلمنا منظومةً نُحدِث فيها الحد الأدنى من تبديد الطاقة، منظومة ليست فيها سلع مستعملة عقيمة أو غير قابلة للاستخدام. وفقط في مثل هذه المنظومة المتكاملة ستكون قابلية الحياة للإنسان مضمونة في المستقبل.

يمكن أن نقول الكثير حول عمل العالم الطبيعي كمعلّم، لكن ربما يكفي ما ذكرناه كي يوحي بالسياق اللازم للتعليم الذي سيكون متاحا لكل شخص من بداية الحياة وحتى نهايتها، عندما تعود بنا الأرض التي ولدنا منها إلى رحمها؛ كي نختبر أعمق أسرارها جميعا.

في هذا السياق الإيكولوجي، ندرك أن مشكلات الأمراض البشرية لا تتزايد فقط، بل أيضا تتحول بشكل كبير في طبيعتها، وذلك نتيجة السياق الصناعي للحياة. ففي القرون السالفة، كانت المعاناة من الأمراض تتم في عالم طبيعي معافى، وما فيه من وفرة في الهواء والماء والغذاء الذي ينمو في تربة خصبة. وحتى ساكنو المدن كان بإمكانهم في بيئاتهم الطبيعية المتدهورة التعويل على سيرورات تنقية العناصر الطبيعية. وكانت العناصر الملوّثة ذاتها تخضع للتركيب الطبيعي وإعادة الامتصاص في سياق الدورات الدائمة التجدد لسيرورة الحياة.

لكن هذا لم يعد صحيحا. فسيرورات التنقية سحقها الامتداد الهائل المركّب والشامل للمواد السامة أو ذات الأصل غير البيولوجي. زد على ذلك أن إيقاعات العالم الطبيعي قد طمسها العبء الثقيل الذي ألقت به النماذج الميكانيكية على السيرورات الطبيعية.



ينبغي على مهنة الطب أن تعيد النظر في دورها الآن، ليس ضمن سياق المجتمع البشري فقط، بل في سياق سيرورة الأرض. إن إبراء الأرض هو الآن المطلب المسبق من أجل إبراء الإنسان. وإن تكيّف الإنسان لشروط وقيود العالم الطبيعي يشكّل الوصفة الطبية الأساسية من أجل عافية البشر. ولن يفي أي شيء آخر بهذا الغرض.

وراء التمزيق الطويل الأمد لسيرورة الأرض يقبع رفض مجتمعنا الصناعي الغربي لقبول أي قيود على مطلبه في التخلص، ليس من مجرد الأمراض المعتادة التي نعاني منها، بل التخلص من الشرط البشري ذاته. ثمة في تراثنا غيظ مكتوم من كل تلك القوى الداخلية، وكذلك الخارجية، التي تشكّل تحديا لنشاطاتنا أو تفرض حدا عليها.

يبدو أن قوة عتيقة ما في النفسية الغربية تتذهّن أي حد كعقبة شيطانية ينبغي إزالتها وليس كنظام للضبط يثير إبداعيتنا. إن قبول الجانب المعتم من العالم الطبيعي هو الشرط الأساسي لقيام علاقة حميمة مبدعة مع العالم الطبيعي. فمن دون هذا الجانب الكامد بل وحتى المهدِّد من الكون سوف نخسر المصدر الأكبر لطاقتنا المبدعة. هذا العنصر المضاد ضروري لنا كما هو شأن الغلاف الجوي الذي يحيط بنا. هذا العنصر الكابح، حتى لو كان قوة الثقالة التي تشدنا إلى الأرض، ينبغي أن نختبره كعنصر محرِّر ومنشِّط وليس مقيِّدا لنا.

و يكفي غرابة أن جهودنا من أجل تأسيس عالم معقَّم تماما قادت إلى عالمنا المسمّم. وبحثنا عن عالم رائع يفضي بنا إلى عالم مضيّع. وبحثنا عن الطاقة يحدث تبديدا للطاقة بدرجة لم تشهدها السيرورة التاريخية أبدا. لقد اخترعنا مجتمعا غير مثمر يدور الآن في دوامة ترتد آثارها نحوه، بما يمكن اعتباره حاليا حالة انفلات. يشمل هذا كل نشاطاتنا البشرية الراهنة، مع أنه أكثر وضوحا في الجوانب الصناعية - التجارية من الحياة المعاصرة.

و تعدّ وسائل الاتصالات مسؤولة بخاصة عن وضع سيرورة حياة الإنسان برمتها في حالة غير مضبوطة. فالمنتج والمستهلك يغذي كل منهما الآخر عبر سيرورة دائمة التسارع إلى أن نعاني تخمة هائلة بالمنتجات الأساسية. ومع ذلك نرى حرمانا غير متكافئ للأعداد المتنامية من الناس الذين يعيشون في مدن الأكواخ في العالم.

و ليس ثمّة صحف ومجلّات ودوريات شهيرة تخصص على نحو ثابت حيّزا للتعليق على الحالة البيئية. فثمة أقسام للسياسة والاقتصاد والرياضة والفنون والعلم والتعليم والغذاء والإعلان وعدد من المساحات الأخرى المخصصة للحياة، وبضمن ذلك الدين: لكن نادرا ما تكون ثمة إشارات إلى ما يحدث للكوكب. بالطبع، إن هذه المنشورات الدورية مدعومة من قبل المؤسسة الصناعية الضخمة، وتعدّ الحالة الإيكولوجية تهديدا أو تقييدا للمشروع الصناعي. وفي الواقع، إن التحكم الصناعي في وسائل الإعلام هو من بين أكثر القوى المخرِّبة التي تهدد قابلية الإنسان للحياة.

لقد بذلت الجهود من أجل التخفيف من الشرور الناجمة عن السيرورة الصناعية التجارية، وذلك عبر تعديل الأسلوب الذي تعمل وفقه هذه المؤسسات، وتخفيض مقدار النفايات السامة الناتجة، بالإضافة إلى تطوير طرائق أكثر كفاية في استيعاب النفايات السامة أو إزالة سمّيتها. ومع ذلك فإن كلّ هذا يعدّ تافها بالمقارنة مع خطر المشكلة. وكذلك تعد أيضا الجهود المنتظمة من قبل الحكومات؛ فهذه حلول صغيرة لمشكلات كبيرة.

كذلك نشاهد الوضع المثير للشفقة للجهود الحالية من أجل الحفاظ على موائل الحياة البرية في بعض المناطق، في حين تُدمَّر في مكان آخر غابات الأرض المدارية المطيرة. وثمة جهود أخرى لتغيير النشاطات الحالية المدمرة تقوم بها جماعات المواجهة من قبيل منظمة السلام الأخضر والأرض أولا! والتجمع من أجل المعاملة الأخلاقية للحيوانات. هذه مغامرات جريئة تعبّر عن الحقيقة العارية للحالة الإيكولوجية. إن الحاجة إلى مثل هذه الوسائل الكفاحية (لإنقاذ حيتان البحر والحياة البرية على اليابسة وملايين الحيوانات التي تُعذَّب في المختبرات باسم البحث العلمي) لإجبار البشر على تفحص سلوكهم والتساؤل حوله، لَهي دليل بحد ذاته على مدى حاجتنا إلى تغيير عميق في الوعي الإنساني.

وسوى الجهود المخفِّفة ووسائل المواجهة نحتاج إلى توضيح الأشكال الخلاقة في العمل في جميع معاهدنا ومهننا، خصوصا عبر الحركات المرتبطة بإعادة تأهيل الأقاليم الحيوية المتنوعة في العالم، من مثل مشروع التجديد التابع لمعهد رودال، ومعهد الأرض في سالينا كنساس، ومؤتمرات

الإقليميين الحيويين في أمريكا الشمالية. إن هذه النماذج الجديدة، ذات التعزيز المتبادل لعلاقة الإنسان ـ الأرض، قد تطورت على أساس وظيفي ونقدي فكري أيضا. ومن بين هذه المنظمات، ربّما تكون الحركة الخضراء واحدة من أكثرها إبداعا وفعالية في تأثيرها الشامل على مرّ السنين. تجد هذه الحركة تعبيرا عنها في السياسة والاقتصاد والتعليم والمداواة وفي إعادة التوجه الروحي. هذه الحركات الحديثة التي اتجهت نحو إقامة علاقة بشرية حميدة أكثر مع البيئة تؤشر إلى حدوث تغير متواصل في الوعي يعدّ حاليا أملنا الأفضل في تطوير مستقبل مستدام.

ربما نستعيد أيضا إحساسنا بالجانب الأمومي للكون في صورة رمز الأم العظمى، خصوصا كوكب الأرض باعتباره المبدأ الأمومي الذي ولدنا من ترابه. إن استعادة هذا الرمز سوف تلغي المنظومة البطريركية التي أحدثت مثل تلك المواقف العدوانية في نشاطاتنا. عندما نصل إلى هذا الوضع، سوف تخضع علاقتنا مع العالم الطبيعي إلى أكثر تعديلاتها جذرية منذ بدايات ظهور حضارتنا في العصور القديمة الكلاسيكية.

وربما نستعيد أيضا إحساسنا البدئي بالشجرة الكونية وبشجرة الحياة. إن رمز الشجرة يتيح التعبير عن الوحدة العضوية للكون، خصوصا للأرض في حقيقتها المتكاملة. ومن الجليّ أن أي ضرر يلحق بالشجرة سوف تعانيه المتعضّية بأكملها. وقد يكون هذا إحدى أكثر طرائقنا فاعلية ليس في مجرّد إبداع قرارات واعية ضد التخريب الصناعي للأرض، بل في خلق نفور غريزي عميق من مثل هذه النشاطات. يجب أن تكون هذه الغريزة مباشرة وفورية مثل غريزة البقاء ذاتها.

في الولايات المتحدة، ينبغي على المختصين في حقلي التعليم والدين أن يكونوا ـ على الخصوص ـ حسّاسين لتبيين ما يحدث للكوكب. فهذان الحقلان يقدمان ذاتيهما كمرشدين من أجل تأسيس قيمنا وشارحين لأهمية حياتنا. يجب على البحث في حقلي العلم والدين أن يوقظ الوعي بالعالم الذي نحيا فيه، كيف يعمل، وكيف ينسجم الإنسان مع مجتمع الحياة الأوسع، والدور الذي يؤديه الإنسان في رواية الكون الكبرى، والعاقبة التاريخية للتطورات التي شكّلت منظرنا المادي والثقافي. وإلى جانب الوعي بالماضي والحاضر، ينبغي على التعليم والدين أن يقودا المستقبل.

لكن المثير للشفقة في هذه الأوقات إنما هو بالضبط الانغلاق الذي نشهده في برامجنا التعليمية والدينية. إن كلا منهما يعيش في تقليد أصولي ماضويّ، أو يغامر في برامج العصر الجديد New Age، التي غالبا ما تكون مبتذلة في نتائجها، غير قادرة على إسناد أو توجيه التحول الذي نحتاج إليه في المكانة اللائقة لأهميتها. يجب علينا أن ندرك أن البرنامج الوحيد الفعّال هو البرنامج الذي تطرحه الأرض ذاتها، باعتباره الدليل الأساسي باتجاه نمط من الوجود الإنساني القابل للحياة.

إن كلا من التعليم والدين يحتاجان إلى أن يتجذرا ضمن رواية الكون كما نفهمها الآن من خلال المعرفة التجريبية. ففي سياق هذه الكوسمولوجيا الوظيفية نستطيع التغلب على اغترابنا والشروع بتجديد الحياة على أساس مستدام. هذه الرواية إنما هي رواية ملهمة روحيا، بمقدورها أن تستحث الرؤية والطاقة المطلوبتين، لا لكي تحملانا نحن فقط، بل والكوكب بأكمله، نحو ضرب جديد من العظمة.

في هذه الغضون، وفي الباحات اللاشعورية من الوعي البشري، حيث الرموز البدئية الأصلية تعمل كعوامل ضبط أخيرة للتفكير والعاطفة وصناعة القرار العملي عند البشر، تحدث بالتدريج إعادة توجه عميقة نحو هذه العلاقة التكاملية بين البشر والأرض. يجب أن تختبر هذه المرحلة البدئية باعتبارها رحلة كل فرد، لأن الكون برمته قد انخرط في تشكيل وجودنا النفسي والمادي منذ تلك اللحظة الأولى الرائعة التي بدأ الكون عندها. وبإبداع الإنسان القابل للحياة، يتفكّر الكون في ذاته ويحتفل بها بوعي ذاتي شعوري، كما أنه يجد تحققه الفريد.



12

حركة الإيكولوجيا العميقة: بعض الجوانب الفلسفية (*)

آرني نايس

«يتصرف مناصرو حركة الإيكولوجيا العميقة في النزاعات المعاصرة على أساس من اعتقاداتهم ومواقفهم. وهذا يمنحهم قدرة خاصة وترقبا سارًا أو أملا بمستقبل أكثر اخضرارا»

آرني نايس

١ - الإيكولوجيا العميقة في موقف الدفاع

إن الضغوط المتزايدة من أجل استمرار النمو والتطور قد وضعت الأغلبية الساحقة من الاختصاصيين البيئيين في موقف الدفاع. فعلى سبيل المثال:

عالم الإيكولوجيا - الحقلية إيفار ميسترد، وهو من المدافعين بقوة ومهنية عن مبادئ الإيكولوجيا العميقة في أواخر الستينيات، واجه مقاومة جدية. فقد قال زملاؤه إن عليه ملازمة علمه من دون أن يتدخل في القضايا الفلسفية والسياسية، ويجب عليه أن يقاوم إغراء تحوله إلى «شخصية شعبية» بارزة عبر برامج الوسائط الإعلامية. مع ذلك، فقد ثابر على نشاطه وأثر في الآلاف من الناس (بمن فيهم أنا).

(*) ظهرت هذه المقالة أول مرة في Philosophical Inquiry 8. 1-2 (1986). ويعاد طبعها هنا بإذن.



أصبح ميسترد «خبيرا» محترفا معروفا في تخمين الضرر الناجم عندما تقتل الدببة أو تجدع الخراف والحيوانات الداجنة الأخرى في النرويج. فوفقا للقانون يعوّض المالكون عن الأضرار. ويسمح للصيادين المرخصين بقتل الدببة إذا أصبحت أعمالها المؤذية خطرة [1]. وقد نجم عن النمو المتواصل والتطور توسع الصناعة المعتمدة على الخراف، وبالتالي أصبح مالكو الخراف أقل وأغنى واتجهوا إلى العيش في المدن. ونتيجة لارتفاع الأجور، لم يعد بإمكانهم استئجار رعاة من أجل مراقبة القطعان، وتركت الخراف سائبة أكثر من ذي قبل. تطلب النمو المتواصل أيضا نقل الخراف إلى ما يعد تقليديا «أراضي الدببة». وعلى الرغم من هذا الغزو، فقد تزايدت أعداد الدببة وتضاعفت الصعوبات.

كيف كانت ردة فعل ميسترد على هذه المشكلات الجديدة؟ هل وضع حدودا لحجم التعدي من قبل البشر والخراف على أراضي الدببة؟ هل حاول التطبيق المباشر لمنظوره الإيكولوجي العميق على هذه القضايا؟ على العكس تماما، فقد تبنى ما تبين أنه منظور ضحل في إدارة الحياة البرية، ودافع عن مالكي الخراف: المزيد من المال لتعويض الخسارات، وتعويضات أسرع، واستئجار فوري للصيادين الذين قتلوا أولا الدببة الأكثر «جنوحا» المتهمين بقتل الكثير من الخراف.

وقد لاحظ حماة الحيوانات اللاحمة الكبيرة باهتمام التغيّر في «صورة» ميسترد الشعبية؛ فهل هجر حقا أولوياته القيمية السابقة؟ في السرّ، ألحّ على أنه لم يفعل ذلك. أمّا علانية فقد آثر الصمت.

لم يكن عسيرا معرفة السبب وراء تصرفات ميسترد غير المتوقعة: إن قوة النمو الاقتصادي كانت شديدة بما يكفي لتحويل قوانين حماية الدببة في اتجاه سلبي جدا، إذا لم يتم تهدئة مالكي الخراف سريعا من خلال الموافقة على طلباتهم التي لا تعد غير معقولة. زد على ذلك أن كثيرا من المال يلزم لاستئجار وإعداد أناس من أجل تجهيز مكان لقطيع من الخراف التي تُغير عليها الدببة، وكذلك، من أجل إثبات جرم الدببة. ثم إن الإجراءات البيروقراطية اللازمة تستهلك وقتا طويلا. لم يغير ميسترد أولوياته القيمية الأساسية مطلقا. بدلا من ذلك، تبنى تسوية دفاعية صرفة. فقد توقف عن تشجيع فلسفته الإيكولوجية العميقة علانية؛ كي يحظى بالمصداقية والصيت الحسن بين أنصار مبادئه، وكي يكسب صداقة مالكي الخراف.



وما يصح في حالة ميستررد، يصح أيضا عند الآلاف من الإيكولوجيين المحترفين وأنصار البيئة. إذ غالبا ما يشغل هؤلاء مراكز مهمة في المجتمع؛ حيث بإمكانهم دعم السياسة البيئية المسؤولة، ولكن بالنظر إلى قوى النمو المتعاظمة فإن منشوراتهم، إذا وجدت، تقتصر على المسائل المهنية والاختصاصية. إن كتاباتهم جيدة بلا ريب، لكنها تفتقر إلى منظور أعمق وأكثر شمولا (مع أني أعترف بأن ثمة بعض الاستثناءات اللامعة).

إذا واصل الإيكولوجيون المحترفون التعبير عن أولوياتهم القيمية فإن وظائفهم في الغالب تصبح مهددة، أو ربما يفقدون التأثير والمكانة بين أولئك المسؤولين عن السياسات الإجمالية [٢]، إنهم يعترفون سرا بضرورة التغيرات العميقة بعيدة المدى، لكنهم لا يجهرون بذلك كثيرا. ونتيجةُ ذلك أن الناس المهتمين بعمق بالإيكولوجيا والبيئة يشعرون بالخذلان وحتى بخيانة «الخبراء» الذين يعملون ضمن «المؤسسة».

في المناظرات الإيكولوجية، يعرف العديد من المشاركين الكثير عن سياسات وقاية محددة في مواضع محددة، ويمتلك العديد من الآخرين آراء قوية تأخذ باعتبارها الأسئلة الفلسفية الأساسية للأخلاق البيئية، لكنّ قلّة فقط يحوزون الصنفين. عندما يصمت هؤلاء الناس تكون الخسارة هائلة.

على سبيل المثال، إن السؤال المعقّد حول الكيفية التي تستطيع بها المجتمعات الصناعية زيادة إنتاج الطاقة بأقل قدر من العواقب غير المرغوبة، يعدّ مضيعة للوقت، إذا لم تربط هذه الزيادة بالأهداف الإنسانية الأساسية. فالحكومة والمؤسسات الضخمة الأخرى تستخدم آلاف الخبراء الذين يكرسون وقتهم لهذه المشكلة المعقدة، لكن يصعب على الجمهور اكتشاف وإدراك أن كثيرين من هؤلاء الخبراء أنفسهم يعدّون المشكلة تافهة وغير مهمة؛ فما يعده هؤلاء الخبراء مهمّا هو مشكلات الخفض النهائي للاستهلاك وجعله مستقرا دون فقدان نوعية الحياة الأصيلة عند البشر. لكنهم يواظبون في عملهم على المشكلات غير المهمة المسندة إليهم، في حين أنهم، في الوقت نفسه، يعجزون عن الجهر بآرائهم نظرا لأن القرار النهائي ليس في أيديهم.

٢ـ دعوة إلى الجهر

إن ما أحاجج لأجله فحواه ما يلي: حتى أولئك الذين يصنفون بشكل كامل السياسات البيئية في إطار الغايات الضيقة للصحة والرفاه البشريين لا يستطيعون تحقيق أهدافهم المتواضعة، على الأقل بشكل تام، من دون الانضمام إلى مناصري الإيكولوجيا العميقة. فهم بحاجة إلى إسهامات هؤلاء، وهذا سوف يعمل لمصلحتهم أكثر مما يعمل ضدّهم. وأولئك الذين في موقع المسؤولية عن السياسات البيئية، حتى لو كانوا من صنّاع القرار المؤيدين للتوجه نحو الموارد (ويجيزون النمو؟)، سوف يرحبون بشكل متزايد بما يقوله مناصرو الإيكولوجيا العميقة، حتى لو كان هذا الترحيب لأسباب تكتيكية وليس أساسية. وعلى الرغم من أن الأخلاق الجذرية ربما تبدو لهم غير مفهومة وغير مبررة، فإنهم يعرفون أن المدافعين عنها هم، في الممارسة، ينجزون عملا وقائيا يجب القيام به عاجلا أم آجلا. ثمة التقاء في الممارسة حتى لو كان المنطلق نظريات متباعدة. لقد حان الوقت كي يكسر الإيكولوجيون المحترفون صمتهم ويعبروا عن اهتماماتهم الأعمق بمزيد من الحرية. إن دفاعا جريئا عن الاهتمامات الإيكولوجية العميقة من قبل أولئك الذين يعملون ضمن النطاق البيئي الضحل المتوجه نحو الموارد، لهو الإستراتيجية الأفضل لاستعادة بعض القوة لهذه الحركة لدى الجمهور العام، وبالتالي الإسهام، ولو بتواضع، في تحويل التيار.

ما الذي أعنيه إذ أقول إنه حتى الأهداف الأكثر تواضعا للمذهب البيئي الضحل تحتاج إلى الإيكولوجيا العميقة؟ يمكننا إدراك ذلك إذا تمعنا في الاستراتيجية العالمية للحفاظ على الطبيعة ـ الوثيقة، التي أعدّها الاتحاد الدولي للحفاظ على الطبيعة والموارد الطبيعية (IUCN) بالتعاون مع برنامج الأمم المتحدة البيئي (UNEP) وصندوق الحياة البرية العالمي (WWF). إن الحجاج في هذه الوثيقة المهمة متمركز بشريا إلى حد بعيد، وذلك بمعنى أن كل توصياتها مسوَّغة حصريا بواسطة تأثيراتها في الصحة البشرية والرفاه الأساسي [٣].

توصي الوثيقة، لأسباب تكتيكية واضحة أيضا، بأخلاق بيئية أكثر اتصافا بالمركزية الإيكولوجية: «إن أخلاقا جديدة تشمل النباتات والحيوانات بالإضافة إلى الناس، ضرورية للمجتمعات البشرية كي تعيش بانسجام مع

العالم الطبيعي الذي يعتمد عليه بقاؤها ورفاهيتها». لكنّ مثل هذه الأخلاق ستكون بالتأكيد أكثر فعالية إذا التزم بها أناس يؤمنون بصحتها وليس بمجرد نفعها. وهذا، كما أعتقد، سوف يصبح مفهوما على نحو متزايد من قبل أولئك المسؤولين عن السياسات التعليمية. ببساطة تامة، لا يليق بالمعلّم أن ينادي بأخلاق لأسباب تكتيكية فحسب. و أكثر من ذلك، تنطبق هذه النقطة على جميع جوانب الاستراتيجية العالمية للحفاظ على الطبيعة. إن الناس يتلهفون لتحقيق استراتيجيات الحفاظ عندما يحبون ما يحافظون عليه، ويقتنعون بأن ما يحبونه يستحق الحب أساسا. مثل هؤلاء المحبين لن يخفوا مواقفهم وقيمهم، بل سوف يجهرون بها علانية على نحو متزايد. إنهم يملكون أخلاقا حقيقية للحفاظ على الطبيعة، وليس لمجرد كونها أداة مفيدة تكتيكيا لأجل البقاء البشري.

باختصار، إن حملات التعليم البيئي يمكنها لحسن الحظ أن تؤلف بين الحجج المتمركزة بشريا والأخلاق البيئية العملية، استنادا إلى منظور ديني أو فلسفي عميق وأساسي، وإلى جملة من المعايير القائمة على القيم الذاتية. لكن القوّة الملازمة لهذا الموقف الشامل سوف تضمحل إذا لم يقدم العاملون المحترفون في المشكلات البيئية تأييدهم الحر للمعايير الأساسية. إن ما أوردته أعلاه تحذيريّ hortatory بالمعنى الإيجابي لهذه الكلمة. فاللفظ اللاتيني hortari للكلمة يعني: أن «يلح ويحث ويحفز ويشجع». ربما يبدو هذا غير أكاديمي لكنّي أعتبره مسوّغا نظرا إلى العلاقة الوثيقة بين الجمل التحذيرية والنظرات الفلسفية الأساسية التي أصوغها في الفقرة ٨ ص٢٨٥. إن تتبع ما ينتج عن الفرضيات والمعايير الأساسية لهو عمل فلسفي سامٍ.

٣- ما الإيكولوجيا العميقة؟

حتى الآن، استخدمت عبارة «حركة الإيكولوجيا العميقة» من دون محاولة لتعريفها. ينبغي للمرء ألا يتوقع الكثير من خلال تعريف الحركات؛ لنفكر مثلا بمصطلحات من قبيل «الحفاظية» أو «الليبرالية» أو «الحركة النسوية». فليس ثمة سبب يوجب على مناصري الحركات أن يتقيدوا تماما بالتعريف عينه، أو بأي تعريف. والأمر ذاته يسري على الخصائص، أو

المعايير، أو مجموعة الشروط المقترحة الضرورية للتطبيق على المصطلح أو العبارة. فيما يلي، برنامج أو مصطلحات وعبارات أساسية، اتفقتُ عليها مع جورج سيشن، واقترحناها مؤقتا واعتبرناها أساسية للإيكولوجيا العميقة (٤). وعلى نحو أدق، إن لتلك الجمل وظيفة مزدوجة. فالمقصد منها هو التعبير عن نقاط مهمة تحظى بقبول الغالبية العظمى من المناصرين، ضمنا أو صراحة، على أعلى مستوى من العمومية. زد على ذلك أنها تعبر عن مقترح حول أن أولئك الذين يرفضون بقوة واحدة أو أكثر من هذه النقاط يجب ألا ينظر إليهم كمناصرين للإيكولوجيا العميقة. ربما ينشأ هذا لأنهم يناصرون الحركة البيئية الضحلة (أو الإصلاحية) أو ربما - ببساطة - لأنهم لا يحبذون واحدة أو أكثر من النقاط الثماني لأسباب دلالية أو غيرها. لكن ربما يقبلون مجموعة مختلفة تماما من النقاط تحمل، بالنسبة إلي، المعنى ذاته تقريبا، ففي هذه الحالة سوف أدعوهم مناصرين لحركة الإيكولوجيا العميقة، لكني أضيف أنهم يعتقدون باختلاف الرأي بيننا (لعلّ هنريك سكوليموفسكي مثال عن هؤلاء). النقاط الثماني هي:

١ - إن عافية وترعرع الحياة البشرية وغير البشرية على كوكب الأرض لهما قيمة بحد ذاتهما (مرادفات: قيمة ذاتية، قيمة أصلية). وهذه القيم مستقلة عن نفع العالم غير البشري للأغراض البشرية.

٢ - إن ثراء وتنوع أشكال الحياة يسهمان في تحقيق هذه القيم، ولهما أيضا قيمة بحد ذاتهما.

٣ - ليس للبشر الحق في إنقاص هذا الثراء والتنوع إلاّ من أجل تلبية الحاجات الحيوية vital needs.

٤ - إن ترعرع الحياة البشرية وثقافاتها يتوافقان مع عدد سكان أصغر جوهريا. وإن ترعرع الحياة غير البشرية يتطلب عدد سكان أصغر.

٥ - إن التدخل البشري الحالي في العالم غير البشري كثيف جدا، والوضع يتزايد سوءا.

٦ - لذلك، السياسات يجب أن تتغير. هذه السياسات تؤثر في البنيات الأساسية الاقتصادية والتقانية والإيديولوجية. إن الحالة الناجمة عن هذا التغيير سوف تختلف بعمق عن الحاضر.



٧ ـ سيكون التغيير الإيديولوجي الرئيسي هو ذلك الذي يثمّن نوعية الحياة (الإقامة في أوضاع القيمة الأصلية) أكثر مما يشايع مقياسا للعيش متزايدا باطّراد. ينبغي أن يكون ثمة وعي عميق بالفرق بين الكبير والرفيع.

٨ ـ أولئك الذين يؤيدون النقاط السابقة عليهم إلزام مباشر بمحاولة إنجاز التغييرات اللازمة.

تعليقات على نقاط البرنامج الثماني

١ ـ تشير صيغة النقطة الأولى إلى النطاق الحيوي، أو على نحو أكثر مهنية، إلى النطاق الإيكولوجي ككل (يشار إلى هذه الصيغة أيضا بـ «المركزية الإيكولوجية»). يتضمن ذلك الأفراد والأنواع الحية والعشائر والمواثل، إضافة إلى ثقافات البشر وغير البشر. وبالنظر إلى معرفتنا الحالية بالعلاقات الوثيقة التي تتخللهم جميعا، فإن ذلك يتطلب اهتماما واحتراما أساسيين.

ويستعمل مصطلح «الحياة» هنا بطريقة أكثر شمولية وغير تقنية، كي يشير أيضا إلا ما يصنفه علماء البيولوجيا عادة بأنه «غير ـ حي»: الأنهار (المسطحات المائية) والمواقع الطبيعية والمنظومات البيئية. فبالنسبة إلى مناصري الإيكولوجيا العميقة، إن شعارات من قبيل «دع النهر يحيا» يوضح هذا الاستعمال الموسّع الشائع جدا في ثقافات كثيرة.

وإن مصطلح القيمة الأصلية، كما يستخدم في النقطة ١ شائع في أدبيات الإيكولوجيا العميقة (مثلا «إن وجود قيمة آصلية للشيء الطبيعي مستقل عن أي وعي أو اهتمام أو تقدير له من قبل أي كائن واع») (٥).

٢ ـ إن ما يدعى الأنواع الحية البسيطة أو الأدنى أو البدائية من النباتات والحيوانات يسهم بشكل أساسي في ثراء وتنوع الحياة. إن لها قيمة بذاتها وليست مجرد مراحل نحو ما يدعى أشكال الحياة العليا أو العاقلة. يفترض المبدأ الثاني مقدما أن الحياة بذاتها، كسيرورة في إطار الزمن التطوري، تستلزم ازدياد التنوع والثراء.

إن التعقيد، كما أشير إليه هنا، يختلف عن التعقّد. على سبيل المثال، ربما تكون الحياة المدينية أكثر تعقّدا من الحياة في وسط طبيعي من دون أن تكون أكثر تعقيدا بمعنى النوعية المتعددة الجوانب.

٣ ـ تُرك المصطلح «حاجة حيوية» غامضا على نحو متعمد كي يتيح هامشا كبيرا للرأي. فينبغي أن نأخذ في الاعتبار الفروقات في المناخ والعوامل المتصلة به، إلى جانب الفروقات في بنيات المجتمعات كما هي موجودة حاليا.

٤ ـ لا يستطيع الناس في البلدان الأكثر غنى ماديا أن يتوقعوا تخفيض تدخلهم الكثيف في العالم غير البشري بين عشية وضحاها. كما أن استقرار وخفض عدد سكان البشر سوف يستغرق وقتا. مئات من السنوات! لذلك نحتاج إلى تطوير استراتيجيات طويلة المدى. لكن على أي حال فإن هذا لا يبرر الرضا الحالي عن الوضع. ينبغي في المقام الأول إدراك الخطورة المتمادية للحالة الراهنة. وكلما انتظرنا أطول لإنجاز التغييرات اللازمة سوف تصبح التدابير المطلوبة أكثر حدّة. وإلى أن ننجز التغييرات العميقة فإن التناقص الجوهري في الثراء والتنوع عرضة للحدوث: إن معدل انقراض الأنواع الحية سوف يصل إلى ما بين عشر ومئة مرة أكبر مما حدث في أي فترة قصيرة من تاريخ الأرض.

٥ ـ هذه الصيغة ملطّفة. ومن أجل تقدير واقعي، انظر التقارير الدورية السنوية التي يصدرها معهد المراقبة العالمية في واشنطن.

لا يعني شعار «عدم التدخل» أن على البشر ألاّ يحوّلوا بعض المنظومات البيئية، كما تفعل الأنواع الحية الأخرى. لقد حوّل البشر الأرض طوال تاريخهم كلّه ومن المحتمل أنهم سوف يواصلون ذلك. فما يهمّ هو طبيعة ومدى مثل هذا التدخل. إن معدل تدمير الغابات البرية (القديمة) والمنظومات البيئية البرية الأخرى مأخوذا عن كل فرد أصبح مرتفعا جدا في البلدان الغنية؛ ومن الضروري ألاّ تحذو البلدان الفقيرة حذو الغنية بهذا الخصوص.

يجب أن يتواصل الكفاح من أجل حماية وتوسيع المناطق البرية وشبه البرية («الطبيعة الحرّة»). ويجب بشكل رئيسي أن يتركز بيان أسباب هذه الحماية على الوظائف الإيكولوجية لهذه المناطق (إحدى هذه الوظائف مثلا: إن المناطق البرية الواسعة ضرورية للنطاق الحيوي من أجل استمرار التنويع التطوري للنباتات والحيوانات). إن أغلب المناطق البرية المخصّصة حاليا وأراضي الصيد ليست كبيرة بما يكفي لإتاحة الفرصة لهذا التنويع.

٦ - إن النمو الاقتصادي كما يتم تذهنه وتحقيقه اليوم في الدول الصناعية لا يتوافق مع النقاط من١ إلى ٥. فثمة شبه واهٍ بين أشكال النمو الاقتصادي المستدام المثالي والسياسات الراهنة في المجتمعات الصناعية.

تنزع الإيديولوجيا الحالية إلى تقييم الأشياء تبعا لندرتها أو لقيمتها السلعية. فثمة اعتبار واسع للاستهلاك الهائل والتبذير (وهنا نذكر بضعة عوامل فحسب).

و في حين أن عبارات من قبيل «التقرير - الذاتي» و«المجتمع المحلي» و«فكّر عالميا واعمل محليا»، ستبقى أساسية في إيكولوجيا المجتمعات البشرية، فإن إنجاز التغييرات العميقة يتطلب على نحو متزايد عملا عالميا: أي العمل عبر الحدود.

إن أغلب الحكومات في بلدان العالم الثالث غير مهتمة بالقضايا الإيكولوجية العميقة. وعندما تحاول مؤسسات في المجتمعات الصناعية تشجيع تدابير بيئية لدى حكومات العالم الثالث، فإن لا شيء يتحقق عمليا (مثلا، في مشكلات التصحر). ونظرا لهذه الحالة، يصبح العمل العالمي من خلال المنظمات الدولية غير الحكومية مهما باطّراد. إن كثيرا من هذه المنظمات مؤهل للعمل العالمي «من الحركات الجذرية إلى الحركات الجذرية» وبالتالي تجنب التدخل السلبي من الحكومات.

و يتطلب التنوع الثقافي اليوم تقانة متقدمة، أي تقنيات تعزّز الأهداف الأساسية لكل ثقافة. وإن ما يدعى تقانات لينة ووسيطة وبديلة هو خطوات في هذا الاتجاه.

٧ - ينتقد بعض علماء الاقتصاد مصطلح «نوعية الحياة» لأنه غامض كما يزعمون. لكن التفحص الدقيق يبين أن ما يعتبرونه غامضا هو في الواقع الطبيعة غير القابلة للتكميم للمصطلح. فالمرء لا يستطيع على نحو كافٍ تكميم ما هو مهم لنوعية الحياة كما ناقشناها هنا، وليس ثمة حاجة لفعل ذلك.

٨ - ثمة حيّز واسع للآراء المختلفة حول الأولويات: ما الذي يجب فعله أولا، وما هو التالي؟ ما هو الأمر الأكثر إلحاحا؟ ما هو الضروري على نحو جلي ويجب فعله، وذلك مقابل ما هو مرغوب جدا لكنه غير ملحّ تماما؟ إن مجال الأزمة البيئية عريض ومتنوع، وثمة موضع لكل امرئ.

ربما تكون الصياغات أعلاه للنقاط الثماني مفيدة للكثيرين من مناصري حركة الإيكولوجيا العميقة. لكن البعض سوف يشعرون بالتأكيد بأنها غير مكتملة، بل حتى مضللة. فإذا احتاجوا إلى صوغ ما هو أساسي للإيكولوجيا العميقة في بضع كلمات، عندما سوف يقترحون مجموعة من العبارات البديلة. وبالطبع، سأكون مغتبطا إذا أشير إليها كبدائل. فيجب أن يكون ثمة قدر من التنوع في ما نعتبره أساسي ومشترك.

لماذا ينبغي أن نسمي الحركة بـ «حركة الإيكولوجيا العميقة»؟ [٦] ثمة ستة أسماء أخرى تستغرق معظم القضايا نفسها: «المقاومة الإيكولوجية» الذي استعمله جون رودمان في مناقشات مهمة؛ و«الفلسفة الطبيعية الجديدة» الذي ابتكره جوزيف ميكر؛ و«الفلسفة الإيكولوجية»، الذي استعمله سيغموند كافالوي وآخرون كي يشددوا على:

١ ـ التقييم الانتقادي الرفيع لمجتمعات النمو الصناعي من وجهة نظر إيكولوجية عامة.

٢ ـ تبيّؤ الجنس البشري؛ و«الفلسفة والسياسة الخضراء» (في حين يستخدم مصطلح «أخضر» غالبا في أوروبا، فإن له في الولايات المتحدة ارتباطا مضللا مع الثورة الزراعية الخضراء إنما «الزرقاء» في الواقع)، و«الأخلاقيات المستدامة للأرض»، كما استعمله ج. تايلر ميلر، و«الحكمة الإيكولوجية»، وهو مصطلحي الخاص المفضل. ويمكننا أن نذكر أسماء أخرى أيضا.

و كذلك، لماذا نستعمل الصفة «عميق»؟ سيكون هذا السؤال أيسر على الإجابة عندما نبين التعارض بين الاعتبارات الإيكولوجية الضحلة والعميقة. إن «الإيكولوجيا العميقة» ليست فلسفة باي معنى أكاديمي دقيق، كما لم تتمأسس كدين أو أيديولوجيا. ما يحدث هو أن أشخاصا متنوعين يشاركون معا في الحملات والأفعال المباشرة، ويشكلون حلقة من الأصدقاء تدعم نمط الحياة ذاته الذي ربما يظنه آخرون «بسيطا»، في حين أنهم يرونه غنيا ومتعدد الجوانب. كما يتفقون على مجموعة واسعة من القضايا السياسية، على الرغم من أنهم ربما يناصرون أحزابا سياسية مختلفة. وكما في جميع الحركات الاجتماعية فإن الخطابة والشعارات لا مفرّ منها من أجل التماسك الجماعي. يرد هؤلاء معا على التهديدات ذاتها بأسلوب



لاعنفي غالب على سلوكهم. ولعل المشاركين الأكثر تأثيرا هم من الفنانين والكتّاب الذين لا يعبرون عن تبصراتهم بلغة الفلسفة المحترفة، بل بواسطة الفن أو الشعر. لهذه الأسباب استعمل مصطلح «حركة» وليس «فلسفة». لكن من الضروري تضمين المواقف واعتبارها جزءا من الحافز على العمل.

٤ ـ الإيكولوجيا العميقة مقابل الضحلة

إن عددا من المصطلحات والشعارات الأساسية المأخوذة من الجدال البيئي سوف توضح التعارض بين حركات الإيكولوجيا العميقة وتلك الضحلة [٧].

أ ـ التلوث

المقاربة الضحلة: تسعى التقانة إلى تنقية الهواء والماء وإلى نشر التلوث بالتساوي. وتقيد القوانين التلوث المسموح. ومن المفضل تصدير الصناعات الملوِّثة إلى البلدان النامية.

المقاربة العميقة: يقيِّم التلوث من وجهة نظر النطاق الحيوي، وليس بالتركيز حصرا على تأثيراته في الصحة البشرية، بل في الحياة ككل، بما في ذلك شروط الحياة لكل نوع أو منظومة. على سبيل المثال، إن رد الفعل الضحل على المطر الحمضي يتسم بالميل إلى تجنب الفعل، وذلك بطلب المزيد من البحوث ومحاولة اكتشاف أصناف من الأشجار التي تتحمل الحموضة العالية... إلخ. أمّا المقاربة العميقة فتركز على ما يحصل في المنظومة البيئية الشاملة، وتدعو إلى أولوية عليا للكفاح ضد الشروط الاقتصادية والتقانة المسؤولة عن إنتاج المطر الحمضي. إن الاعتبارات طويلة الأمد هي مائة عام، على الأقل.

إن الأولوية هي للكفاح ضد الأسباب العميقة للتلوث، وليس للتأثيرات السطحية قصيرة الأمد فحسب. إن بلدان العالمين الثالث والرابع لا تستطيع تحمل التكاليف الكلية للحرب ضد التلوث في أقاليمها، وبالتالي فهي تحتاج إلى المساعدة من بلدان العالمين الأول والثاني. إن تصدير التلوث ليس جريمة ضد الإنسانية وحسب، بل جريمة في حق الحياة عموما.

ب ـ الموارد

المقاربة الضحلة: يجري التشديد على الموارد لأجل البشر، خصوصا الجيل الحالي في مجتمعات الوفرة. ووفقا لهذه النظرة تخص موارد الأرض أولئك الذين يملكون التقانة القادرة على استغلالها. وثمة قناعة بأن الموارد سوف لن تنضب لأنها كلما أصبحت أكثر ندرة فإن سعر السوق المرتفع سوف يحميها، وسوف تُكتشف بدائل من خلال التقدم التقاني. أضف إلى ذلك أن النباتات والحيوانات والأشياء الطبيعية ذات قيمة فقط كموارد للبشر. وإذا لم يكن ثمة استخدام بشري لهذه الموارد، أو من المحتمل ألاّ يوجد هذا الاستخدام، فلا يخلق تدميرها أي مشكلة.

المقاربة العميقة: يجري الاهتمام هنا بموارد وموائل جميع أشكال الحياة ولأجل ذاتها. ولا يتم تذهن أي شيء طبيعي على أنه مورد فقط. وهذا يقود بالتالي إلى تقييم نقدي لأنماط الإنتاج والاستهلاك البشريين. ويبرز السؤال: إلى أي مدى يعزز ازدياد الإنتاج والاستهلاك القيم الإنسانية الأساسية؟ وإلى أي مدى يفي بالحاجات الحيوية، محليا وعالميا؟ كيف ينبغي تغيير المؤسسات الاقتصادية والقانونية والتعليمية كي تُبطل الزيادات المدمرة؟ كيف يخدم استعمال المورد نوعية الحياة بدلا من المعيار الاقتصادي الذي تشجعه عموما النزعة الاستهلاكية؟ ثمة وفق المنظور العميق تشديد على المقاربة تبعا للمنظومة البيئية بدلا من اعتبار أشكال الحياة المعزولة أو الحالات الموضعية فقط. وثمة منظور للزمان والمكان طويل الأمد إلى أكبر حدّ.

ج ـ عدد السكان

المقاربة الضحلة: ينظر بشكل رئيسي إلى تهديد «التزايد السكاني» (البشري) كمشكلة تخص البلدان النامية. يتغاضى المرء أو حتى يستحسن الزيادات السكانية في بلده لأسباب قصيرة النظر ـ اقتصادية أو عسكرية أو غيرهما ـ ويعدّ ازدياد عدد البشر مفيدا بحد ذاته أو لأنه مربح اقتصاديا. وتناقش قضية «عدد السكان الأمثل» للبشر دون إشارة إلى مسألة «العدد الأمثل» لأشكال الحياة الأخرى. ويُقبَل تدمير الموائل البرية الناجم عن ازدياد عدد السكان البشر كشرٍّ لا بد منه، وكذلك القبول بتناقص أشكال الحياة

البرية ما دام النوع الحيّ لا يسير في طريق الانقراض. أضف إلى ذلك أنه يتم تجاهل العلاقات الاجتماعية للحيوانات. أمّا الخفض الجوهري في المدى البعيد لعدد سكان العالم فلا ينظر إليه كهدف مرغوب. زد على ذلك المطالبة بالحق في الدفاع عن الحدود ضدّ «الغرباء غير الشرعيين»، من دون النظر إلى الضغوط السكانية في الأماكن الأخرى.

المقاربة العميقة: تقرّ بأن الضغوط الكثيفة على الحياة في كوكبنا تنبع من الانفجار السكاني البشري. وإن الضغط النابع من المجتمعات الصناعية عامل رئيسي، ويجب إعطاء الأولوية العليا لخفض عدد السكان في تلك المجتمعات.

د ـ التنوع الثقافي والتقانة الملائمة

المقاربة الضحلة: يعدّ التصنيع على النمط الصناعي الغربي هدفا للبلدان النامية. كما يعدّ التبني العالمي للتقانة الغربية متوافقا مع التنوع الثقافي، إلى جانب المحافظة على العناصر الإيجابية (من منظور غربي) في المجتمعات الحالية غير المصنّعة. ثمة تقدير ضئيل للاختلافات الثقافية العميقة في المجتمعات غير المصنعة التي تحيد على نحو مهم عن المعايير الغربية المعاصرة.

المقاربة العميقة: حماية ثقافات البلدان غير المصنعة من غزو المجتمعات الصناعية. إن أهداف المجتمعات غير المصنعة يجب ألا تكون في تشجيع أنماط حياة على طراز تلك الموجودة في البلدان الغنية. يشبه التنوع الثقافي العميق، على المستوى الإنساني، الثراء والتنوع البيولوجيين لأشكال الحياة. يجب إعطاء أولوية عليا للأنثروبولوجيا الثقافية في برامج التعليم العمومية في المجتمعات الصناعية.

كما يجب وضع حدود لتأثير التقانة الغربية في البلدان غير المصنعة الموجودة حاليا، وينبغي الدفاع عن العالم الرابع ضدّ الهيمنة الأجنبية. ويجب على التدابير السياسية والاقتصادية رعاية الثقافات الفرعية ضمن المجتمعات الصناعية. كما ينبغي أن تأخذ التقانات المحلية اللينة بعين الاعتبار التقدير الثقافي الأساسي لأي مخترعات تقنية، إلى جانب الانتقاد الحرّ لما يدعى التقانة المتطورة عندما؛ يحتمل أن تكون مدمِّرة ثقافيا.

هـ ـ أخلاقيات البر والبحر

المقاربة الضحلة: المواقع الطبيعية والمنظومات البيئية والأنهار والكيانات الكلية الأخرى في الطبيعة، جميعها تقطَّع مفهوميا إلى قطع، ولذلك تُهمل بما هي وحدات كبرى وصيغ gestalts شاملة. وينظر إلى هذه القطع باعتبارها أملاكا وموارد للأفراد أو المنظمات أو الدول. الحجاج من أجل المحافظة على الطبيعة يكون بلغة «الاستعمال المتعدد» و«تحليل الكلفة/المنفعة». ولا تؤخذ بعين الاعتبار عادة التكاليف الاجتماعية والتكاليف الإيكولوجية الشاملة في الأمد البعيد الناجمة عن استخراج الموارد واستعمالها. وتعتبر إدارة الحياة البرية من قبيل المحافظة على الطبيعة من أجل «الأجيال المستقبلية للبشر». ويُشار إلى حتّ التربة أو إفساد جودة المياه الجوفية، مثلا، على أنه خسارة بشرية، والإيمان القوي بالتقدم التقاني المستقبلي يجعل التغييرات العميقة تبدو غير ضرورية.

المقاربة العميقة: الأرض ليست ملكا للبشرية. على سبيل المثال، إن المواقع الطبيعية في النرويج، وكذلك الأنهار والمجموع النباتي والمجموع الحيواني والبحر المجاور، ليست ملكا للنرويجيين. وعلى نحو مشابه، ليس النفط تحت بحر الشمال أو في أي مكان آخر ملكا لأي دولة أو للبشرية. كما أن «الطبيعة الحرّة» المحيطة بمجتمع محلّي ليست ملكا لهذا المجتمع.

البشر يقطنون وحسب الأراضي، ويستخدمون الموارد لتلبية حاجاتهم الحيوية. وإذا تعارضت حاجاتهم غير الحيوية مع الحاجات الحيوية لغير البشر ينبغي على البشر أن يتنازلوا لهم عنها. إن التدمير الإيكولوجي الجاري الآن لن يعالجه الإصلاح التقاني. فيجب مقاومة الأفكار المتغطرسة الراهنة في المجتمعات الصناعية و«غيرها».

و ـ التعليم والمشروع العلمي

المقاربة الضحلة: إن تدهور البيئة واستنزاف الموارد يتطلبان تدريب المزيد من «الخبراء» الذين باستطاعتهم تقديم النصيحة حول كيفية مواصلة التوليف بين النمو الاقتصادي والمحافظة على البيئة سليمة. ومن المحتمل أن نحتاج إلى المزيد من تقانة المعالجة والسيطرة من أجل «إدارة الكوكب» عندما يجعل النمو الاقتصادي العالمي التدهور البيئي الإضافي أمرا لا مفر منه. ويجب أن

يستمر المشروع العلمي معطيا الأولوية لـ «العلوم الصلبة» (الفيزياء والكيمياء). كما أن المعايير التعليمية الرفيعة وما يرافقها من تنافس حاد في قطاعات التعليم «العسيرة» ستكون مطلبا ضروريا.

المقاربة العميقة: عندما يتم تبني سياسات بيئية معقولة يجب أن يتركز التعليم على الحساسية المتزايدة إزاء البضائع غير القابلة للاستهلاك، وعلى مواد استهلاكية يتوافر منها ما يكفي الجميع. ولذلك يجب على التعليم أن يعارض التشديد القوي على الأشياء ذات السعر المحدد. ويجب أن تحدث نقلة من العلوم «الصلبة» إلى العلوم «اللينة»، التي تؤكد أهمية الثقافات المحلية والعالمية. إن الهدف التعليمي للاستراتيجية العالمية من أجل الحفاظ على الطبيعة («دعم الحفاظ على الطبيعة») يجب إعطاؤه أولوية عليا، لكن في الإطار الأعمق لاحترام النطاق الحيوي.

في المستقبل، لن يكون ثمة حركة بيئية ضحلة إذا ما تبنت الحكومات أكثر فأكثر السياسات العميقة، وبالتالي لن يكون ثمة حاجة أيضا لحركة اجتماعية إيكولوجية عميقة خاصة.

٥ ـ لكن، لماذا إيكولوجيا «عميقة»؟

إن الاختلاف الجوهري بين الإيكولوجيا الضحلة والعميقة، في الممارسة، يتعلق بإرادة التساؤل، وتقدير أهمية التساؤل حول كل تدبير اقتصادي أو سياسي علانية. هذا التساؤل «عميق» وعام في الوقت ذاته. نسأل «لماذا» بإلحاح وثبات دون التسليم مسبقا بأي شيء!

يمكن للإيكولوجيا العميقة أن تتسع بسهولة للفعالية العملية للحجج ذات التمركز البشري:

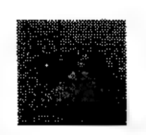
> من الضروري رؤية الحفاظ على الطبيعة باعتباره محوريا بالنسبة للمصالح والطموحات البشرية. وفي الوقت نفسه فإن الناس ـ من زعماء الدول إلى أعضاء المجتمعات القروية ـ سوف يطالبون بمزيد من اليسر بالحفاظ على الطبيعة إذا ما أدركوا بأنفسهم إسهام الحفاظ على الطبيعة في تحقيق حاجاتهم كما يتصورونها، وحل مشكلاتهم كما يتصورونها [٨].

ثمة أخطار عديدة تحيق بالمناقشة المقتصرة على وجهة نظر المصالح البشرية الضيقة. إن بعض السياسات المستندة على حجج ناجحة متمركزة بشريا تنزع إلى إضعاف حافز الكفاح من أجل التغيير الاجتماعي الضروري، إلى جانب إضعاف إرادة العمل في سبيل قضية عظيمة. بالإضافة إلى أن الحجج الشائكة التي ترد في الوثائق المتمركزة بشريا لدى حركات الحفاظ، من قبيل الاستراتيجية العالمية للحفاظ على الطبيعة، تتجاوز الوقت الحاضر وقدرة كثير من الناس على الاستيعاب والفهم. كما أنها تميل أيضا إلى إثارة نزاعات تقنية لامتناهية بين الخبراء. إن مجموعات مصالح معينة ذات أغراض استغلالية ضيقة وقصيرة الأمد، ممن يعارضون السياسات البيئية السليمة، يستغلون غالبا هذه النزاعات، وبالتالي يتملصون من الحوار والمراحل ويقفزون نحو النشاط الفعال.

عند الحجاج، انطلاقا من مقدمات إيكولوجية عميقة، لا نحتاج أبدا إلى مناقشة العلاجات التقانية المقترحة. إن المزايا النسبية لمقترحات التقانة البديلة تعدّ تافهة إذا ما تحققت حاجاتنا الحيوية مسبقا، وإن التركيز على القضايا الحيوية ينشّط الطاقة الذهنية ويقوي الحافز، ومن جهة أخرى فإن المقاربة البيئية الضحلة، إذ تركز حصريا ـ تقريبا ـ على الجوانب التقنية للمشكلات البيئية، تميل إلى جعل الجمهور أكثر سلبية وإهمالا تجاه القضايا البيئية غير التقنية، الأكثر جوهرية وذات الصلة بنمط الحياة.

يحاول الكتّاب ضمن حركة الإيكولوجيا العميقة جلاء الافتراضات المسبقة الأساسية المُتضمَّنة في المقاربة الاقتصادية المهيمنة، وذلك بلغة الأولويات القيمية والفلسفة والدين. أما في الحركة الضحلة فإن التساؤل والجدال يصلان إلى نهايتهما قبل ذلك بكثير. ولذلك فإن حركة الإيكولوجيا العميقة هي «الحركة الإيكولوجية التي تتساءل بعمق». إن إدراك التغيرات العميقة المطلوبة، كما يلخصها برنامج الإيكولوجيا العميقة ذو النقاط الثماني (ناقشناه في المقطع ٣ أعلاه) يجعلنا ندرك ضرورة «التساؤل حول كل شيء».

إن مصطلحات «المساواتية» و«المركزية البشرية» و«الشوفينية البشرية» تستخدم غالبا كي تصف وجهات نظر في الطيف الضحل ـ العميق. لكن هذه المصطلحات تعمل عادة كشعارات تكون عرضة غالبا للتأويلات المضللة.



يمكن أن تعني بدقة أن الإنسان، من بعض الوجوه، مجرد «مواطن عادي» (بحسب ألدو ليوبولد) في كوكب الأرض، على قدم المساواة مع جميع الأنواع الحية الأخرى، لكنها تؤوّل أحيانا بحيث تنكر امتلاك البشر لسمات «استثنائية»، أو أنها، في حالات تتضمن مصالح حيوية، تنكر أن على البشر إلزامات غالبة تجاه جنسهم. لكن هذا سوف يكون خطيئة: فالبشر عليهم هذه الإلزامات!

في أي حركة اجتماعية تؤدي الخطابة وظيفة أساسية تتمثل في إبقاء الأعضاء متماسكين في كفاحهم تحت الراية ذاتها. كما تخدم الصيغ الخطابية في إثارة اهتمام من هم خارج الحركة. فمن بين أكثر الشعارات امتيازا ربما يذكر المرء ما يلي: «الطبيعة تَعْلم أفضل» و«الصغير جميل» و«جميع الأشياء تتماسك بإحكام». لكن ربما يقول المرء أحيانا، وباطمئنان، أن الطبيعة لا تعلم دائما أفضل، وإن الصغير أحيانا يكون بغيضا، وأن الأشياء، لحسن الحظ، تتماسك أحيانا من دون إحكام، أو لا تتماسك مطلقا.

ثمة قلّة وحسب من مناصري الإيكولوجيا العميقة ممن هم فلاسفة أكاديميون، كما هو حالي. وفي حين أن الإيكولوجيا العميقة لا يمكنها أن تكون منظومة فلسفية منتهية، فإن ذلك يعني ألا يكفّ فلاسفتها عن محاولة أن يكونوا أوضح ما يكون. لذلك ربما يكون من المفيد مناقشة الإيكولوجيا العميقة بما هي منظومة اشتقاقية لتوضيح العلاقات العديدة المهمة بين النتائج والمقدمات.

٦- تمثيل الإيكولوجيا العميقة كمنظومة اشتقاقية

ثمة الكثير من المعايير والمواقف الأساسية الكامنة في منظومات فلسفية وأديان عالمية متنوعة، تستبطن في داخلها المبادئ أو المعتقدات المذكورة في برنامج النقاط الثماني. يمكن أن نمثل تخطيطيا النظرات الشاملة المتضمنة منطقيا في حركة الإيكولوجيا العميقة بواسطة اتجاه الاشتقاق من المعايير والافتراضات الوصفية الأكثر أساسية (المستوى ١) إلى القرارات الجزئية في أوضاع الحياة الفعلية (المستوى ٤).

لهذا النموذج الهرمي بعض السمات المشتركة مع المنظومات الفرضية ـ الاستنتاجية. لكن الفرق الرئيس يتمثل في أن بعض الأحكام الواردة في المستوى الأعلى (الأعمق) معيارية ويفضل التعبير عنها كإلزامات ضرورية. وهذا يتيح إمكان الوصول إلى الإلزامات في المستوى الاشتقاقي الأدنى: المستوى الحاسم معبّرا عنه بواسطة القرارات. لذلك ثمة «واجبات» في كل من مقدماتنا ونتائجنا. ونحن لا ننتقل أبدا من «الوجود» إلى «الوجوب» أو العكس. وهذا أمر حاسم من الناحية المنطقية.

إن ما ورد أعلاه من بنية مقدمة/نتيجة (أو مخطط) للنظرة الشاملة يجب ألا ينظر إليه بكثير من الصرامة. فلا يقصد منه أن يصف بطريقة تقييدية الفكر الخلاق ضمن حركة الإيكولوجيا العميقة. فالفكر الخلاق ينتقل بحرية في أيّ اتجاه. لكن بيننا العديد من ذوي الخلفية الاختصاصية في مجال العلم والفلسفة التحليلية ممن يجدون مثل هذا المخطط مفيدا.

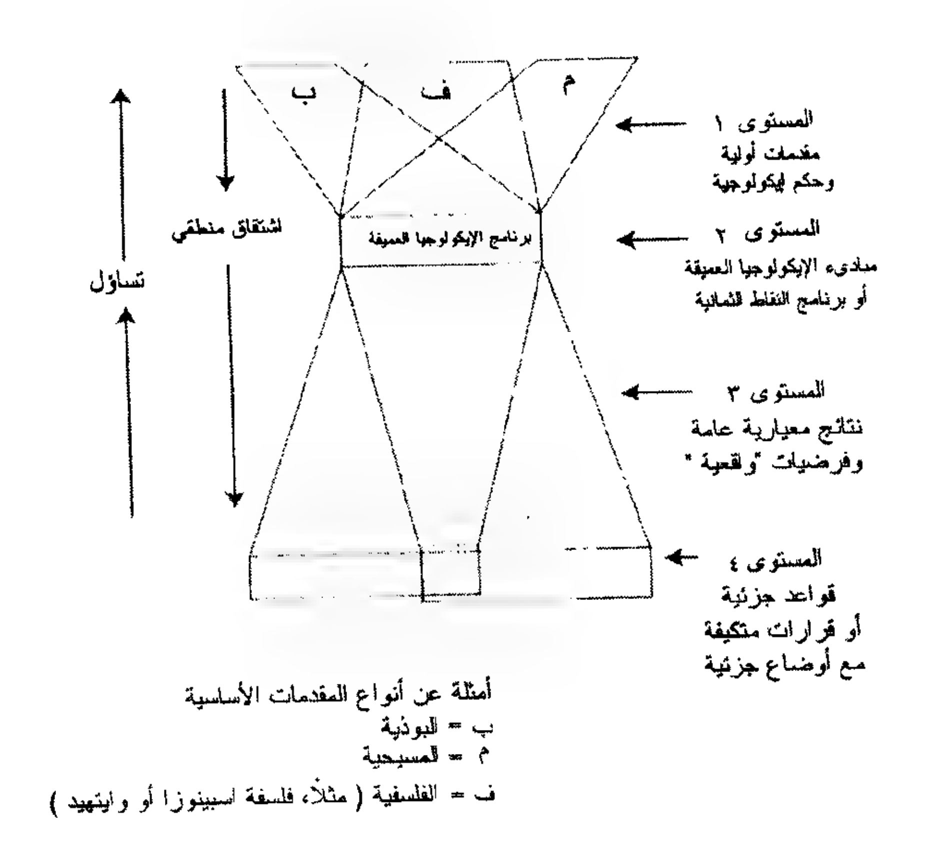
مع استمرار التوجه أعمق فأعمق نحو مقدمات تفكيرنا، نتوقف في آخر المطاف. المقدمات التي نتوقف عندها هي أوليّاتنا. فعندما نتفلسف نتوقف جميعا في مواضع مختلفة. لكننا نستخدم جميعا مقدمات تعدّ بالنسبة إلينا أوّلية. إنها تنتمي إلى المستوى ١ من المخطط. سوف يستخدم البعض جملة: «كل شكل من أشكال الحياة يمتلك قيمة ذاتية» باعتبارها مقدمة أوّلية، ولذلك يضعها في المستوى ١. ويحاول آخرون، كما أفعل أنا، تصوّر هذه الجملة كنتيجة تستند إلى مجموعة من المقدمات. فبالنسبة إلينا لا تنتمي هذه الجملة إلى المستوى ١. ثمة إذن حِكَم (*) إيكولوجية مختلفة توازي هذه الاختلافات.

من الواضح أن النقطة ٦ من المعتقدات الثمانية للإيكولوجيا العميقة (انظر الفقرة ٣) لا يمكن أن تنتمي إلى المستوى ١ من المخطط. إن عبارة «يجب أن توجد سياسات جديدة تؤثر في البنيات الاقتصادية الأساسية» تحتاج إلى تسويغ. فإذا لم يكن في متناولنا مسوّغ منطقي لها، فلماذا لا نجزم تماما بدلا من ذلك بأن السياسات الاقتصادية «المعتادة» المدمِّرة بيئيا يجب أن تتواصل؟

(*) أي مذاهب متنوعة من الحكمة (الفلسفة) الإيكولوجية [المترجم].

لقد وضعت في المخطط في المستوى ١ حِكَم إيكولوجية باعتبارها مقدمات أولية. إن أيّا من النقاط الثماني لمبادئ الإيكولوجيا العميقة لا ينتمي إلى المستوى الأولي، بل تشتق كنتائج من مقدمات المستوى ١.

قد يكون لمناصرين مختلفين لحركة الإيكولوجيا العميقة أوليات مختلفة (المستوى١)، لكنهم مع ذلك يوافقون على المستوى ٢ (برنامج النقاط الثماني). يشمل المستوى ٤ قرارات محددة في أوضاع محددة تظهر كاستنتاجات للتفكير المتأني في المقدمات المتضمنة في المستويات ١ إلى ٣. وثمة نقطة مهمة: إن مناصري الإيكولوجيا العميقة يعملون انطلاقا من مقدمات عميقة. إن ما يحفزهم هو، جزئيا، موقف فلسفي أو ديني.



٧- الأصول المتعددة لبرنامج الإيكولوجيا العميقة

تسائل حركة الإيكولوجيا العميقة على نحو جدّي الافتراضات المسبقة الكامنة في الحجاج الضحل. وتتحدى حتى ما يعدّ قرارا عقلانيا، لأن «العقلاني» يعرّف دوما من خلال صلته بأهداف وأغراض محددة. فإذا كان القرار عقلانيا، من حيث صلته بأهداف وأغراض المستوى الأدنى من مخططنا الهرمي، وليس من حيث صلته بالمستوى الأعلى، عندها يجب ألاّ نحكم على

هذا القرار بأنه عقلاني. هذه نقطة مهمة! إذا كان أحد القرارات صادرا عن سياسة ذات توجه بيئي، لكنه لا يرتبط بأوّليات أو قيم ذاتية، عندها يجب تقرير عقلانيته على أسس مغايرة. إن حركة الإيكولوجيا العميقة تربط العقلانية بمجموعة من الأسس الفلسفية أو الدينية. ولكن لا يستطيع المرء توقع أن تكون المقدّمات الأولية نتائج عقلانية. إذ لا مجال لمقدمات «أعمق».

لذلك فإن التساؤل الإيكولوجي العميق يكشف عن التوجهات المعيارية الأساسية للمواقف المختلفة. أما الحجاج الضحل فإنه يتوقف قبل الوصول إلى الأساسيات، أو أنه يقفز من الأولي إلى الجزئي، أي، من المستوى ١ إلى المستوى ٤.

لكن ليست الدعاوى المعيارية وحدها موضع بحث. إن معظم (وربما كلّ) المعايير تفترض مسبقا أفكارا حول الكيفية التي يعمل وفقها العالم. فعلى نحو نموذجي، تكون الغالبية العظمى من التوكيدات المطلوبة في المنظومات المعيارية وصفية (أو واقعية). ويصح ذلك في جميع المستويات.

و كما ذكرت من قبل، لا ينجم عن ذلك أن يكون لمناصري الإيكولوجيا العميقة اعتقادات متطابقة حول القضايا الأولية. ثمة مواقف مشتركة بينهم حول القيم الذاتية في الطبيعة، لكن هذه يمكن بدورها (في المستوى الأعمق) أن تشتق من مجموعات مختلفة غير متوافقة تبادليا من الاعتقادات الأولية.

ولذلك، في حين أنه من الممكن أن يحكم على قرار معيّن بأنه عقلاني، انطلاقا من المنظومة الاشتقاقية (إذا وجدت) للإيكولوجيا الضحلة، ربما يحكم عليه - أيضا - بأنه لاعقلاني انطلاقا من المنظومة الاشتقاقية للإيكولوجيا العميقة. ويجب أن نشدّد، مرّة أخرى، على أن ما يعدّ عقلانيا انطلاقا من الهرم الاشتقاقي للإيكولوجيا العميقة، لا يتطلب بالضرورة إجماعا عليه في الأنطولوجيا أو الأخلاق الأساسية. إن الإيكولوجيا العميقة بما هي إيمان راسخ، إلى جانب توصياتها العملية المشتقة، يمكن أن تَنتُج عن عدد من النظرات إلى العالم الأكثر شمولا، أي من حِكَم إيكولوجية مختلفة.

أولئك المنخرطون في حركة الإيكولوجيا العميقة اكتشفوا، إلى حد بعيد، أن مرجعيتهم الفلسفية أو الدينية تكمن بشكل رئيسي في المسيحية، أو في البوذية، أو في الطاوية، أو في فلسفات متنوعة. في مثل هذه الحالات، يمكن للمستوى الأعلى في الهرم الاشتقاقي أن يتشكل من مبادئ وصفية ومعيارية تنتمي إلى هذه الأديان والفلسفات.

منذ أواخر السبعينيات، شارك عدد هائل من المسيحيين في أوروبا وأمريكا، ومن ضمنهم علماء لاهوت، بشكل فعال في حركة الإيكولوجيا العميقة. وقد خضعت تأويلاتهم للكتاب المقدس، ومواقفهم اللاهوتية عموما، للإصلاح، وتخلصوا مما كان - حتى وقت متأخر - تشديدا فجا لمصلحة المركزية البشرية المهيمنة.

ثمة علاقة حميمية بين بعض أشكال البوذية وحركة الإيكولوجيا العميقة. إن تاريخ الفكر والممارسة البوذيين، خصوصا مبادئ اللاعنف، وعدم الأذى، وإجلال الحياة، يجعلان في بعض الأحيان من اليسير على البوذيين فهم وتقدير الإيكولوجيا العميقة أكثر من المسيحيين، على الرغم من توصية السيد المسيح بمباركة إقامة السلام (التوصية التي تغفل أحيانا). لقد ذكرت الطاوية بشكل رئيسي لأنه ثمة أساس ما لأن ندعو، مثلا، جون موير طاويّا، أما البهائية فذكرتها بسبب لورانس آرثر.

الحِكَم الإيكولوجية ليست أديانا بالمعنى الكلاسيكي. إن وصفها الأفضل هو أنها فلسفات عامة، بمعنى نظرات شاملة، يلهمها جزئيا علم الإيكولوجيا. فعلى المستوى ١، يمكن لدين تقليدي أن يدخل الهرم الاشتقاقي عبر مجموعة من الافتراضات الوصفية والمعيارية التي ستكون مميّزة للتأويلات (عبر جهود الهرمنيوطيقا) المعاصرة لذلك الدين.

يتصرف مناصرو حركة الإيكولوجيا العميقة في النزاعات المعاصرة على أساس من اعتقاداتهم ومواقفهم. وهذا يمنحهم قدرة خاصة وترقبا سارّا أو أملا بمستقبل أكثر اخضرارا. لكن من الطبيعي أن ينخرط عدد منهم بشكل فعال في توضيح لغوي منهجي للموضع الذي يقفون فيه.

٨ـ الحكمة الإيكولوجية T مثال عن منظومة إيكولوجية عميقة اشتقاقية

أدعو الحكمة الإيكولوجية التي أشعر بالحرية معها بـ «الحكمة الإيكولوجية T». إن هدفي الرئيس من إعلان أني أشعر بالحرية مع الحكمة الإيكولوجية T تعليمي وجدلي. وآمل أن يعلن آخرون فلسفتهم. فإذا قالوا إنهم لا يملكون مثل هذه الفلسفة، أؤكد لهم أنهم يملكون، لكن ربما لا يعرفون نظراتهم الخاصة، أو أنهم متواضعون جدا أو ممنوعون من

التصريح بما يعتقدون. وعلى خطى سقراط أريد تحريض ملكة التساؤل حتى يعرف الآخرون أين يقفون في مسائل الحياة والموت الأساسية. أفعل هذا مستخدما القضايا الإيكولوجية، وكذلك الحكمة الإيكولوجية T. لكن سقراط كان يتظاهر في الحوار بأنه لا يعرف شيئا. إن موقفي يبدو على العكس من ذلك. ربما أبدو عارفا بكل شيء وأشتقه سحريا من مجموعة قليلة من الفرضيات حول العالم. إن كلا التأويلين مضلل! إن سقراط لم يزعم بثبات أنه لا يعرف شيئا، كما أني في الحكمة الإيكولوجية T خاصتي لا أتظاهر بامتلاك معرفة شاملة. فمثلا، ادّعى سقراط علمه بإمكان الخطأ في الادعاءات الإنسانية بامتلاك المعرفة.

للحكمة الإيكولوجية T معيار أولي واحد فقط: «تحقيق الذات!» ولا أستخدم هذا التعبير بأيّ معنى فردي ضيق. إنما أريد أن أعطيه معنى عريضا استنادا إلى التمييز بين الذات الشاملة الواسعة والذات الأنوية الضيقة، على غرار ما تتصور تقاليد شرقية معينة مفهوم أتمان atman [9]. تضم الذات الشاملة الواسعة (Self نكتبها بحرف S كبير) جميع أشكال الحياة على كوكبنا (وعلى غيره!) جنبا إلى جنب مع ذواتها الفردية. وإذا كان لي أن أعبّر عن هذا المعيار الأولي ببضع كلمات فسأقول: «عظِّم تحقيق ـ الذات (الطويل الأمد، الكوني)!»، أو بتعبير دارج أكثر أقول «عِشْ ودعه يعش!» (مشيرا بذلك إلى كل أشكال الحياة والسيرورات الطبيعية على كوكبنا). وإذا كان عليّ أن أتخلّى عن المصطلح خشية سوء فهم لا مفرّ منه، عندها سأستخدم مصطلح «التعايش الكوني». يمكن بالطبع أن يساء تأويل تعبير «عظِّم تحقيق ـ الذات» في اتجاه الزلات الهائلة للأنا. لكنّ تعبير «عظِّم التعايش» يمكن أن يساء تأويله في اتجاه معاكس يلغي الفردية لمصلحة الجماعية.

إن التحقيق الأعلى للذات منظورا إليه منظوماتيا، وليس فرديا، يتضمن تعظيم تجليات الحياة قاطبة. لذا وفي الخطوة التالية أشتق التعبير «عظِّم التنوع (الطويل ـ الأمد، الكوني)!» والنتيجة الطبيعية لكل ذلك هي أنه كلما تمّ بلوغ مستويات أعلى من تحقيق ـ الذات من قبل أي شخص، فإنّ كل نماء مستقبلي يعتمد على تحقيق ـ الذات لدى الآخرين. إن تنامي هوية ـ الذات يتضمن تنامي التوحد Identification مع الآخرين. إن «الغيرية» هي العاقبة الطبيعية لهذا التوحد.

يقود هذا إلى فرضية تتعلق بتنامي لا مفرّ منه للتوحد مع الكائنات الأخرى عندما يتنامى تحقيق ـ ذات الإنسان الخاصة. وكنتيجة، نحن نرى ذواتنا على نحو متزايد في الكائنات الأخرى، كما يرى الآخرون ذواتهم فينا. وبهذا الأسلوب، تتوسع الذات وتتعمق كسيرورة طبيعية لتحقيق ممكناتها في الآخرين.

بتعميم ما ورد أعلاه، نستطيع اشتقاق معيار «تحقيق ـ الذات لكل كائن!». وانطلاقا من معيار «تعظيم التنوع!» وفرضية أن التنوع الأعظمي يتضمن قدرا عظيما من التعايش، نستطيع اشتقاق معيار التعايش الأعظمي! «زد على ذلك أننا نعمل في سبيل شروط للحياة، بحيث يكون ثمة أدنى ما يمكن من القسر في حياة الآخرين. وهكذا! [١٠] تشتق النقاط الثماني لبرنامج الإيكولوجيا العميقة بطريقة بسيطة ملائمة.

لا مناص من أن يكون للفلسفة، بما هي نظرة إلى العالم، مضامين تمتّ إلى الأوضاع العملية. ولذلك فإن الحكمة الإيكولوجية T، مثل أي حكمة إيكولوجية أخرى، تتجه دون تحفظ نحو المسائل العينية لأنماط الحياة. وهذه سوف تظهر بجلاء تنوعا كبيرا نظرا إلى الاختلافات في الفرضيات حول العالم الذي يعيش فيه كل واحد منا، وفي التعبيرات «الواقعية» حول الأوضاع العينية التي نتخذ فيها قراراتنا.

سوف أقيّد نفسي بمناقشة اثنين من المجالات التي يبدو فيها «نمط» تفكيري وسلوكي غريبا نوعا ما عن الأصدقاء والآخرين الذين يعرفون القليل حول فلسفتي.

أولا، إن لديّ نوعا من التقدير البالغ للتنوع؛ التقدير الإيجابي لوجود أنماط وسلوكيات أمقتها شخصيا، أو أجدها بلا طائل (لكنها لا تتضارب بوضوح مع التعايش)؛ لدي حماس للتنوع «المجرد» في الأنواع الحية، أو للتغايرات ضمن جنس النباتات أو الحيوانات؛ كما أدعم في عملي، رئيسا لقسم الفلسفة، أطروحات دكتوراه تعارض تماما ميولي الخاصة، بشرط وحيد هو قدرة المؤلف على الفهم الوافي والواضح لبعض الخصائص الأساسية للفلسفة التي أشعر شخصيا بالحرية فيها؛ ولديّ تقدير لتركيبات من الاهتمامات والسلوكيات غير المتوافقة كما يبدو، لكنها تعزز تنامي الثقافات الفرعية ضمن الدول الصناعية، وربما تساعد إلى حد ما في التنوع الثقافي المستقبلي. كل ذلك لمجرّد «التنوع!»

ثانيا، لدي نوع من التقدير البالغ لما يدعوه كانط «الأفعال الجميلة» (أفعال خيّرة تنطلق من ميل أو هوى)، على العكس من الأفعال التي يؤديها المرء انطلاقا من إحساس بالواجب أو الإلزام. إن الحافز على اختيار صيغة «تحقيق ـ الذات» كان جزئيا اعتقادي بأن النضج لدى البشر يمكن تقديره بالتوازي مع مقياس يبدأ بالأنانية ويتجه نحو تنامي تحقيق الذات، أي من خلال توسّع وتعمّق الذات، بدلا من قياسه بواسطة درجات الغيرية المنبعثة عن الإحساس بالواجب. وأرى أن الرعاية والمشاركة المبهجة سيرورة طبيعية للنمو عند البشر.

ثالثا، أؤمن أن تحقيق ـ الذات المتعدد الجوانب، وعلى أعلى مستوى، يسهل بلوغه عبر نمط حياة «بسيط في الوسائل غني في الأهداف» وليس عبر معيار مادي لحياة المواطن المتوسط في الدول الصناعية.

إن الصيغ البسيطة لبرنامج حركة الإيكولوجيا العميقة والحكمة الإيكولوجية T لا يقصد منها أن تستخدم في المقام الأول بين الفلاسفة، بل أيضا في الحوارات مع «الخبراء». عندما كتبت شخصيا إلى «الخبراء» الاختصاصيين البيئيين أسألهم إن وافقوا على النقاط الثماني للبرنامج، ردّ الكثيرون بالإيجاب فيما يخص معظم أو كل النقاط. وكان بضمنهم أصحاب المراتب العليا في وزارات النفط والطاقة! كان الجميع تقريبا يريدون أن تنشر إجاباتهم على نطاق واسع. لكن ثمة مسألة غير محسومة، فإلى أي حد سوف يحاول هؤلاء التأثير في زملائهم ذوي الحجج الضحلة فقط. لكنّ النتيجة الرئيسية التي يجب استخلاصها مشجعة قليلا: ثمة نظرات إلى العلاقة بين الإنسان والطبيعة، مقبولة على نطاق واسع بين الخبراء البارزين المسؤولين عن القرارات البيئية، تتطلب تغييرا جوهريا واسعا للسياسات الراهنة لتصبح في مصلحة كوكبنا «الحيّ»، ويجب أن تتواصل هذه النظرات بلا انقطاع إنما ليس فقط على قاعدة المصالح البشرية قصيرة المدى.



13

جلاء انتقادات الإيكولوجيا العميقة (*)

هارولد غلاسير

١- مقدمة

إن المناقشات حول مقاربة نايس الإيكولوجية العميقة (**) (DEA) للفلسفة الإيكولوجية، مع أنها واسعة الانتشار في ثنايا أدبيات الفلسفة البيئية، تعاني غالبا من الأفكار الخاطئة وسوء الفهم. بعض هذه المناقشات مبتذل إلى حد ما، لكن أخرى، لسوء الحظ، جدّية تماما. إن أخطاء أكثر التأويلات جدّية غالبا ما تفضي إلى تحريف وتشويه هذه المقاربة. عندما نتمعن في هذه الأخطاء تتلاشى أهمية حتى أكثر الانتقادات نفاذا.

«تعطي حركة الإيكولوجيا العميقة الأولوية للتركيز على عكس مسار الأزمة البيئية. لكن هذا التركيز لا يعوق أو يقوّض، بأي شكل، الاهتمامات المتداخلة لحركات السلام والعدالة الاجتماعية»

هارولد غلاسير

(*) ظهرت نسخة مبكرة من هذه المقالة في كتاب Nina Witoszek (ed.), Rethinking Deep Ecology (Oslo: Center for Development and the Environment, University of Oslo, 1996), pp. 88-106. وعلى الرغم من التعديل الكامل والواسع فإن هذه المقالة تستعير باستفاضة من المقالة التالية Harold Glasser, "Deep Ecology Clarified: A Few Fallacies and Misconceptions," The Trumpeter: Journal of Ecosophy 12 (1995): 138-42.

(**) Deep Ecology Approach.

في هذه المقالة أقدم شرحا للمقاربة الفلسفية العامة عند نايس، وذلك كي أحث على تطوير سياسات وأنماط حياة وقرارات محددة مسؤولة إيكولوجياً. يجب أن نميز بين DEA وكلّ من حركة الإيكولوجيا العميقة والحكمة الإيكولوجية الشخصية لنايس (الحكمة الإيكولوجية T). لن أقدم تحليلا لحركة الإيكولوجيا العميقة والمجموعة الفضفاضة ممن يقرّون ببرنامجها (لكن ربما لا يستخدمون فعليا المقاربة DEA)، ولا تقييما للحكمة الإيكولوجية الشخصية لنايس (الحكمة الإيكولوجية T) التي صيغت عبر تطبيقه الخاص للمقاربة DEA. وعلى الرغم من أنني أعتذر إذ أضيف تعبيرا آخر إلى ما هو موجود مسبقا من مصطلحات مربكة، فسوف أستعمل التعبيرين «إيكولوجيا عميقة»، و«DEA» كاختصار يشير إلى تأويلي الخاص لمقاربة نايس الإيكولوجية العميقة للفلسفة الإيكولوجية.

ثمة ثلاثة أغراض لهذه المقالة: أولا، إلقاء الضوء على بعض الأفكار الخاطئة. وثانيا، اقتراح بعض الأسباب المحتملة لشيوعها. وثالثا، تقديم تأويل بديل واعد بالوضوح للمقاربة DEA. لا أريد الإيحاء بأنه لا يوجد تفسيرات صحيحة للأفكار الخاطئة وسوء الفهم، بل على العكس تماما. إن هدفي الأساسي إظهار أن أخطاء التأويل هذه، وإن كانت غير ملائمة، إلاّ أنه يمكن تفاديها على الدوام. نستطيع بالإخلاص لمبدأ الرّفق في أحكامنا إحراز فهم متبصّر للمقاربة DEA وفهم عميق لمشكلاتها. ومن خلال التلمس الجدّي لهذه القضايا، نستطيع الانخراط تلقائيا في السيرورة الحقيقية التي يجادل نايس بأنها ضرورية من أجل صقل استجابات جماعية حصيفة ومتآزرة تجاه الأزمة البيئية.

٢ ـ أفكار خاطئة ومغالطات

يبدو الناس إما يشعرون بالتعاطف مع مصطلح «الإيكولوجيا العميقة» وما يستحضره في الذهن (القيمة الذاتية، البحث عن الأسباب «الجذرية»، الجهود من أجل توضيح النظرة الشاملة عند المرء، «برنامج الإيكولوجيا العميقة» الذي صاغه نايس وسيسشنز... إلخ)، أو أنهم يشعرون بالنفور تجاه المصطلح [1]. وتنبثق حركة نشطة عندما يرفض المناصرون ـ تكرارا ـ النظر نقديا إلى المقاربة DEA في حين يخفق الخصوم غالبا في الإصغاء التقبّلي إليها.

وفي حين قد يجادل البعض إن كان يجب اعتبار نايس «أبا» للإيكولوجية العميقة، فإنني بلا ريب أعتبره مصدر تأويلي لها الوارد هنا. وقد صدرت مجموعة من الشروح والانتقادات للإيكولوجيا العميقة (أو لعناصر منها) (٢). يحتوي الكثير منها على تحليلات دقيقة ومتسقة. لكن منها ما يعاني من واحد أو أكثر من أربعة مآخذ شائعة في مناقشة الإيكولوجيا العميقة (٣). إن غرضي من عرض هذه «المآخذ» ليس انتقاد كتّاب محددين أو الانخراط في تفنيدات موسّعة، بل لفت الانتباه إلى ندرة البحوث المنفتحة والعميقة والمتوازنة التي تتعامل مع المقاربة DEA. والمؤسف أن هذه المشكلة تسري على المناصرين والنقاد على حد سواء.

يتشكل المأخذ الأول من القفز فوق التفاصيل عند الشروع في مناقشات شارحة. والمثل الشائع عن ذلك هو الاستعمال غير المناسب لمصطلح «إيكولوجيين عميقين» للدلالة على مناصري أو منظِّري حركة الإيكولوجيا العميقة. وفي حين يبدو هذا للوهلة الأولى من قبيل الاستعمال المعتاد نسبيا للاختصار، إلاّ أن له مضامين دلالية مهمة، أكثرها جدّية ما يوحي به ضمنا من وجود فريق مضاد «للإيكولوجيين العميقين»، أي، «إيكولوجيين ضحلين». وهذا توكيد لم يقصده نايس أبدا، بل وأشار إلى ضدّه في مرات كثيرة. إن استعماله استعارة العمق، على غرار كيركجارد، كان موجّها إلى مستوى إثارة الإشكال (٤). ويتمثّل غرضه في لفت الانتباه إلى الحاجة إلى التساؤل جهارا حول كل الممارسات والسياسات والقيم والافتراضات التي تؤجج الأزمة البيئية.

فلا يقصد من المصطلح «عميق» أن يكون سورا بسيطا يشير إلى فرع جزئي من الإيكولوجيا. عندما نحاول عزل كلمة «موسيقية» عن كلمة «كراسي»، تفقد عبارة «الكراسي الموسيقية» (*) معناها. زد على ذلك أن وجود عبارة «الكراسي الموسيقية» لا يستلزم بالضرورة المنطقية وعلى نحو مشابه وجود عكسها، أي «الكراسي غير الموسيقية». فلا تدور الإيكولوجيا العميقة حول الإيكولوجيا بأكثر مما يدور العلم الاقتصادي حول العلم. إن «العلم الاقتصادي» كفرع معرفي وكممارسة شائعة، لا يدور حول وضع فرضيات تنظر في ظواهر معزولة وتطوير تجارب

(*) إشارة إلى مسرحية الكراسي الموسيقية الشهيرة [المترجم].



مضبوطة لتفسير الظواهر وإثبات أو دحض الفرضيات الأصلية من خلال الاختبار. تتشكل الإيكولوجيا العميقة حصريا من خلال فهمنا المعاصر للإيكولوجيا كما يتشكل العلم الاقتصادي من خلال فهمنا المعاصر للعلم. وتماما كما نفهم من تسمية ممتهن العلم الاقتصادي «اقتصاديا»، ربما، في جوانب عديدة، يكون من الملائم أكثر الإشارة إلى منظري أو ممارسي المقاربة DEA بأنهم «عميقون»؛ أي أولئك الذين يؤيدون فلسفة التساؤل العلني بخصوص جميع الممارسات والسياسات والقيم والافتراضات التي تؤجج الأزمة البيئية. لكن ليس ثمة ضرورة منطقية تفيد بأن الناس الذين يؤيدون مثل هذا «التساؤل العميق» سوف يصلون بالضرورة إلى سياسات أو ممارسات شخصية أكثر حصافة من الناحية الإيكولوجية، بل إلى إيمان مخلص وحسب بأن مثل هذا التفكّر ربما يعين على كشف التناقضات والنزاعات. وعلى أي حال فإننا لا نستطيع إنكار الإمكانية الواضحة لأن يوصم أولئك الذين لا يؤيدون مثل هذا المنظور بأوصاف ازدرائية. وفي حين لا يمكن تبرئة نايس، باعتباره خبيرا في علم الدلالة، من المضامين الدلالية غير المناسبة التي تثيرها مصطلحاته، فإنه يتعين علينا أن نبقي في الذهن قصده المعلن.

المأخذ الثاني، والشائع تماما، ينجم عن استخلاص استنتاجات من القراءة الهزيلة أو الانتقائية أو البالية للأدبيات أو من التعويل على المصادر من الدرجة الثانية أو الثالثة. إن كتابات نايس الفلسفية، إذ تتصف بالمدى الواسع والعمق والحجم الكبير والتطور، تتطلب التزاما مخصوصا بالعمل الكثيف من أجل تحليل شامل. إن ما نشره نايس حول الإيكولوجيا العميقة (٥) يُستمد بعمق من عمله المبكر في علم الدلالة التجريبي والتطبيقي (٦)، والنظرات الشاملة (٧)، ونظرية الأنساق المعيارية (٨)، وأنطولوجيا الجشتالت (٩)، ومذهب الشك (١٠)، والديموقراطية (١١)، واسبينوزا (١٢)، وغاندي (١٣)، وفلسفة العلم (١٤)، إضافة إلى عشقه المتواصل للجبال (١٥). تمثل المقاربة DEA أوج وتكامل حياة نايس في البحث الفلسفي منصهرة مع نشاطه السياسية وحبه للطبيعة. إن سعة تفكير نايس، وبحوثه الكثيرة غير المنشورة، وميله إلى التنقيح وإعادة التنقيح، تجعل من الصعب تفادي هذا المأخذ حتى مع الانخراط في تحليل كامل شامل.

الأمثلة عن مآخذ القراءة «الانتقائية» تتضمن تلك التوكيدات بأن الإيكولوجيا العميقة في أساسها فاشية، وضد ـ إنسانوية، وضد ـ نسوية، لأن برنامج الإيكولوجيا العميقة والغالبية الواسعة من كتابات الإيكولوجيا العميقة تخفق في الإلماع الصريح إلى إدانة الفاشية وحرمان النساء والسيطرة الشاملة لبعض البشر على بعضهم الآخر. لكن المحاجة بأن النازية كانت معنية بسعادة الحيوانات وأن منظري الإيكولوجيا العميقة يعبرون عن اهتمامهم بالحيوان، وبالتالي فالإيكولوجيا العميقة ذات ميول فاشية، هذه المحاجة مخطئة في إقامة ترابط بين الأمرين. زد على ذلك أن البند الأول في برنامج الإيكولوجيا العميقة (*) (DEP) يشير بوضوح إلى القيمة الذاتية للحياة كلها، البشرية وغير البشرية على قدم المساواة، كما أن البند الثاني من البرنامج يبجّل تنوّع أشكال الحياة كافة. وفي حين تبقى الوسائل الخاصة بإنجاز أهداف البرنامج بلا تحديد، يبدو من المؤكد تماما أن أي وسائل لا تجل وتحترم التنوع، البشري وغير البشري، ستكون على تناقض مباشر مع هذه النصوص البرنامجية.

تعطي حركة الإيكولوجيا العميقة الأولوية للتركيز على عكس مسار الأزمة البيئية. لكن هذا التركيز لا يعوق أو يقوّض، بأي شكل، الاهتمامات المتداخلة لحركات السلام والعدالة الاجتماعية. بل على العكس تماما، فهي تنادي بالتعاون. تنسجم المقاربة DEA مع التأويلات العديدة الممكنة لجذور الأزمة البيئية ونشوئها التصاعدي والردود على هذه الأزمة.

المأخذ الثالث، وربما الأكثر أهمية، قد ينتج عن تراكب المأخذين السابقين، لكنه ليس بالضرورة مستمدا منهما. فهو ينشأ عن اندماج الأفكار النقدية الخاطئة مع المغالطات المنهجية أو المنطقية.

تنشأ أول الأفكار الخاطئة عن المطابقة بين المركزية الإيكولوجية وكره البشرية. تشير المركزية الإيكولوجية إلى مقاربة تقييمية تصف المنظومات البيئية ككليات وتحدّد القيمة تبعا لازدهار وترعرع هذه المنظومات؛ إنها توكيد على القيمة الذاتية للمنظومات البيئية ولكل مكوِّن من مكوِّناتها. يعني كره البشرية حرفيا بغض الجنس البشري. فمن الواضح أن المصطلحين ليسا مترادفين. وأكثر من ذلك، بما أن

(*) Deep Ecology Platform أي برنامج النقاط الثماني [المترجم].

البشر عناصر ضمن المنظومات البيئية، فيبدو من السخف اقتراح الخلاصة التي فحواها أن المركزية الإيكولوجية تنطوي بطريقة ما على كره البشرية.

تنشأ الفكرة الخاطئة الثانية عن اعتبار «تحقيق ـ الذات»، وهي المعيار الأولي في الحكمة الإيكولوجية T الخاصة بنايس، أو اعتبار «المساواتية ضمن النطاق الحيوي مبدئيا»، المعايير الأولية الوحيدة للإيكولوجيا العميقة. لكن مثل هذه الاستنتاجات يمنعها تشديد نايس مرارا على وجود تعددية واسعة من المعايير الأولية التي تنسجم مع المقاربة DEA.

تنشأ الفكرة الخاطئة الثالثة عن محاولة عزل برنامج النقاط الثماني، واعتباره «قلب» الإيكولوجيا العميقة، أو التعامل معه على أنه هو الإيكولوجيا العميقة، أو صرف النظر عنه لأنه «سمة غير فارقة». تخفق الاستنتاجات الثلاثة في الاعتراف بالطبيعة الصورية المتكاملة للمقاربة DEA بما هي منظومة فلسفية تشدد خصوصا على النظرات الشاملة وتجسد نظرية المنظومات المعيارية.

و تنشأ الفكرة الخاطئة الرابعة عن إبراز أصل الإيكولوجيا العميقة باعتباره محاولة رزينة للتغلب على الاغتراب الناجم عن الفقدان المأساوي للطبيعة الحرّة. وفي حين يمكن اعتبار هذا التأويل منسجما مع بعض آراء المناصرين، إلا أنه ليس التفسير الوحيد، نظرا لتعددية التفسيرات الممكنة الأخرى. على سبيل المثال، كرّر نايس التشديد على السَّكينة (١٦) atraxia بالمعنى البيروني الشكّاك، وعلى التساؤل بخصوص التفاؤلية التقانية والعقلانية الاقتصادية، وعن الأثمان المرتبطة بخسران التنوع الحيوي... إلخ، وعلى أهمية تعلم كيفية العيش «على نحو صائب» بفضيلة وببساطة.

و تنشأ الفكرة الخاطئة الخامسة عن الربط بين استعمال نايس لمصطلح «العمق» والتعبير عن شخصية الفرد أو عن مستوى إرادة رفض المركزية البشرية. ففي حين أننا لا نستطيع إنكار المضامين الدلالية غير الملائمة التي تنطوي عليها «استعارة العمق» لدى نايس، إلا أنّه من الواضح أن تركيزه كان مسدّدا نحو إرادتنا في الطرح والتناول الجدي لمسائل البحث عن الأسباب الأساسية والأخذ بالاعتبار الردود الجذرية.

وتنشأ المغالطة المنهجية أو المنطقية الأولى عن افتراض أن توسيع العناية والاهتمام لتشمل غير البشر يستلزم بالضرورة خفض العناية بالبشر. هل الوالدان اللذان لديهما تسعة أطفال يعتنون بالضرورة بكل طفل على نحو أقل من الوالدين اللذين لديهما طفلان؟

وتنشأ المغالطة المنهجية أو المنطقية الثانية من التسليم بأن المناقشات حول خفض عدد السكان تنطوي على اتخاذ إجراءات شديدة القسوة. لكن لماذا على المرء أن يسلّم مسبقا بأن عدد السكان لا يمكن خفضه ببطء، على مدى قرون، وعبر وسائل ديموقراطية؟

و تنشأ المغالطة المنهجية او المنطقية الثالثة عن الظن بأن قبول «القيمة غير ـ الأداتية» أو «القيمة الذاتية [الأصلية] الموضوعية» [١٧] يتطلب بالضرورة منح منزلة أخلاقية متساوية لكل الموجودات أو تَدّريج القيمة الذاتية. يستعمل نايس مصطلحي «القيمة الذاتية» و«القيمة الأصلية» على نحو تبادلي وبمعنى غير تقني أنطولوجي في منشئه. إن صون أحد الأنواع الحية بدلا من آخر لا يتطلب اللجوء إلى حجج خلقية كما يُظن غالبا. لكن احتكاك الوعي بمتطلبات الحياة تقتضي بالضرورة القبول بمجال واسع من المقاييس المعيارية، المتضاربة أحيانا، والتقييم استنادا إليها. يناقش نايس كيف أنه في نزهاته في جبال النرويج كان يختار المشي على نباتات الساليكس الكثيرة الانتشار بدلا من المشي على نباتات الجنتيانا القليلة الانتشار والضئيلة الحجم والرائعة الجمال [١٨]. إن توظيفه للحميمية الملموسة لا ينطوي بأي حال على الإيمان بأن أي نبات، بل وحتى نايس نفسه، له حق أكبر بالحياة والازدهار. على نحو مماثل، إن تسويغ هذا التصرف لا يتطلب بالضرورة أي تدريج للقيمة الذاتية.

و تنشا المغالطة المنهجية أو المنطقية الرابعة عن الاستنتاج بأن قبول القيمة الذاتية يتطلب بالضرورة قبول الواحدية الخلقية moral monism [١٩]. مرّة أخرى، ينبغي أن أشدد على أن مفهوم نايس عن القيمة «الذاتية» أو «الأصلية» مفهوم أنطولوجي وليس أخلاقيا أو إبستمولوجيا [٢٠]. فلا ترتكز المقاربة DEA على مبدأ خلقي وحيد، بل على العكس تماما فهي تفترض أنه لا يمكن وجود مجموعة مكتملة نهائية من المبادئ لإرشادنا فيما يخص جميع المعضلات الخلقية، كما تفترض أنه نظرا إلى أن

كل مشكلة تعتمد على السياق، ونظرا لأن مجموعة منوعة من البدائل الممكنة تتوافر عادة، فإن وجود أجوبة «صائبة» وحيدة عن كل مأزق ما هو إلا وهم.

و تنشأ المغالطة المنهجية أو المنطقية الخامسة عن موقف يقول: نظرا إلى أن البشر جزء من الطبيعة، ونظرا إلى أن «الطبيعة تعرف الأفضل»، فإن كل ما يفعله البشر يعدّ طبيعيا وبالتالي غير قابل للاعتراض الخلقي. لا ريب في أن البشر جزء من الطبيعة، وهذا الاعتقاد ينسجم مع المقاربة DEA، لكن التوكيد بأن «الطبيعة تعرف الأفضل»، أي تمتلك وعيا جمعيا قابلا للتحديد وتصورا ما لما هو «الأفضل» (النفعي؟ الفردي؟ الديموقراطي؟)، لا ينسجم مع أي تنظير للإيكولوجيا العميقة كما أدركها. زد على ذلك أن برنامج النقاط الثماني يعدّ متميزا تماما في اعترافه بأن البشر هم أيضا مستقلون عن الطبيعة وعليهم إلزامات فريدة ومسؤوليات خاصة من أجل الحفاظ على هبة الثراء والتنوع الموجودة في الطبيعة.

والشكل الأخير من المآخذ تمثله المحاولات الماكرة القليلة التي تسعى إلى وضع الإيكولوجيا العميقة في موقع «شاهد الزور». فهذه المساعي، التي تنتفع غالبا بالأمثلة التي ناقشناها سابقا، تشرع في إدانة الإيكولوجيا العميقة والمؤيدين لها بإثبات أنها تعاني من صدوع حتميّة. وفي حين أن بعض المآخذ الأخرى أكثر حذقا، وبالتالي إغواء، فإن هذه المشروعات غالبا ما تكون «أكاذيب» ذات دوافع مغرضة على نحو جليّ.

هذه المراجعة الموجزة لمجال مهم من المشكلات المرتبطة بتأويل وشرح الإيكولوجيا العميقة تلقي الضوء على الحاجة إلى المزيد من المعالجات المتوازنة والعميقة والمفهومة للمقاربة DEA عند نايس [٢١]. أحد التفسيرات المحتملة لندرة مثل هذه المعالجات يستند إلى صعوبة تقفّي معاني نايس الخاصة. فهو إذ يواصل تقليد الشكّ التساؤلي يحاذر الوقوع في مطب الدوغمائية من خلالٍ الجزم بأن سعيه الخاص هو بحث «على الطريق»؛ إنه بالضرورة بحث متشظٍ وعرضة دوما للتحسينات والتعديلات والتوسّعات [٢٢]. لكنّ هذه الطبيعة التطورية للمقاربة DEA إلى جانب ميل نايس نحو تنقيحات واسعة، بين الحين والآخر، تجعل من الصعب حقا تثبيت تأويله لعناصر مهمة من المقاربة DEA [٢٣].

٣- أصول سوء الفهم: بعض التأمل

ثمة صعوبة إضافية في تقفّي معاني نايس ربما تنجم عن ميله الفلسفي إلى الغموض بما هو أداة تساعده على القبول الواسع الانتشار للمقاربة DEA [٢٤]. «الغموض المنهجي» أداة معقّدة تيسّر القبول والموافقة على النصوص والأفكار من خلال التشديد على الجانب الإيجابي للالتباس الذي يترافق أحيانا بمستوى عالٍ من التعميم. ويؤكد نايس أن هذه الأداة، إذ تترك بلا حسم القضايا غير المترابطة منطقيا، تعمل على تيسير التواصل والاتفاق على القضايا المترابطة منطقيا. ويمكن للمرء بسهولة أن يقدّر المزايا النفعية لحذف التفاصيل غير المهمة التي تثير النزاع. لكنْ لا يستطيع المرء أن يمنع بل ولسوف يستغرب أيضا أنه خلال السيرورة العملية لصنع القرار تمّ تمويه التفاصيل المهمة والمثيرة للنزاع. وهذا لسوء الحظ ربما يدفع بعض القرّاء للخلط بين الدوافع الحميدة للغموض المنهجي عند نايس والغموض البلاغي البسيط.

إن ما يتمتع به نايس من الصدق وعمق المقصد والأمانة الفكرية بعيد عن التشكيك، لكن مدى ملائمة التشديد على الغموض المنهجي يثير بعض القلق. فللغموض المنهجي جانب متناقض. وكما أقرّ نايس بنفسه، فإنه قد يوظَّف في التعتيم على النزاعات، كما يحصل في المناقشات التي تخفق في الإشارة إلى الخُلْف في مصطلح «التنمية المستدامة» [٢٥]. إن الاستدامة والتنمية، كهدفين رفيعي المستوى (بمعنى الوصول إلى العناية الصحية، والغذاء والمأوى، والماء النظيف، والتعليم، والطبيعة الحرّة... إلخ)، باهران وجديران تماما بالدفاع عنهما. أمّا عند اقترانهما فيميلان إلى إعطاء فكرة خاطئة عن الروابط مع اقتصاد الرفاه النيوكلاسيكي وعن التعارضات الأساسية بين الاستدامة البيئية والنمو الاقتصادي الدائم. ولأن الحد الفاصل بين القضايا المترابطة منطقيا وتلك غير المترابطة منطقيا حدّ ذاتي وغير متبلور، إضافة إلى أنه فضفاض، فإن استعمال الغموض المنهجي يمكن أن يُحدث توترا بين الجهود المتوازية التي يتم تنسيقها من أجل فرز وتوضيح التعارضات الأساسية (التساؤل العميق). فثمة تناوب بين الفوائد المرتبطة بالتعبيرات الإيجابية عن الغموض والأثمان المرتبطة بالقدرة على استغلاله أو بإمكان توليد المزيد من التشوش.

إن الإخفاق في الدرس المباشر للقضايا «الحدودية»، من قبيل وجود تصورات أنطولوجية مفضّلة عن الطبيعة أم لا، ربما يستدرج وحسب مزيدا من الحذر والتشوش والأفكار الخاطئة. فمن أجل إنضاج تام لفوائد الغموض المنهجي ينبغي تنبيه القرّاء إلى أنه قد تمّ توظيفه بشكل مدروس ومن دون محاولة للإرباك. ربما تكون النتيجة النهائية، أحيانا، انصراف بعض المناصرين المحتملين الذين يتحاشون الغموض، أو على نحو أسوأ، يتساءلون إن كان استخدام هذا الأسلوب جاء بغرض تفادي حدّة التحليلات العميقة.

و من المحوريّ في المقاربة DEA موقف نايس المضاد للدوغمائية وإلحاحه على التعددية الجذرية. إن نايس، المقتنع بأن الرد الناجح على الأزمة البيئية يتطلب تنوع المنظورات والمقاربات وأنماط الحياة، يفرض أدنى ما يمكن من القيود الخارجية حين يشجع الأفراد على تطوير نظراتهم الشاملة الخاصة بهم والمتسمة بالتفكير النقدي. لكن حين يقدم قليلا من الإرشاد، فيما يتصل مثلا بإلزامية معايير أو فرضيات معينة، تميل هذه الطريقة أيضا نحو إثارة المزيد من الارتباك والانتقاد فيما يخص المقاربة DEA. وهذا يدفع البعض للاعتقاد بأن نايس يجعل، بلا ضرورة، من الصعب على قرائه تجميع صورة متسقة عن المقاربة DEA.

إن الأسئلة المنبثقة عن استخدام الغموض المنهجي والإلحاح على التعددية الجذرية تولّد الإحباط بشكل محتوم؛ إنها نتيجة لا مفر منها للسعي من أجل الإحاطة بكتابات نايس. كما أن القراءات المتعددة للمجال الكامل لأعمال نايس ضرورية من أجل استيعاب عمق وتعقيد إسهامه في الفكر والسياسة البيئيين. ومهما يكن فإن القراء سوف يتلقون نعم المكافأة على رحلتهم.

٤ - المقاربة الإيكولوجية العميقة: محاولة للتوضيح

إن تقديم المقاربة DEA كإطار فلسفي منظم، وذلك بغرض دعم وتطوير نظرات شاملة محثوثة إيكولوجيا (كما أحاول لاحقا) كان غائبا على نطاق واسع عن المناقشات الأخرى حول الإيكولوجيا العميقة [٢٦]. فالمقاربة DEA المحثوثة أنطولوجيا تطرح علينا إعادة النظر في فكرة الانفصال بين الإنسان



والبيئة والروحي والمادي [٢٧]. فهي تحوك مقدمات وصفية وأَمْرِيّة في إطار معياري من أجل المجانسة بين منظومة قيم ونظرة إلى العالم. إن الهدف الأولي لذلك هو الإسهام في كبح الأزمة البيئية من خلال مساعدة الأفراد على الاستنباط المتسق انطلاقا من معتقداتهم الأساسية.

ينبغي النظر إلى المقاربة DEA بما هي صيغة Gestalt، حيث الكل ليس وحسب أكثر من مجموع أجزائه، بل الأجزاء ككيانات متطورة معا وبذاتها، هي أكثر من مجرد كونها أجزاء. تتألف المقاربة DEA، كما أرى، على الأقل من ستة عناصر مقترنة: (١) المفهوم الموحد عن النظرات الشاملة، و(٢) المقاربة DEA بما هي منظومة اشتقاقية معيارية، التقنيات الاستنتاجية، و(٣) «التساؤل العميق» و(٤) «الاشتقاق ـ المرن»، و(٥) تبني مقدمات أولية تجسّد «تواحدا واسعا»، و(٦) النقاط الثماني لبرنامج الإيكولوجيا العميقة.

يحاجج نايس بأن البشر يتصرفون، كما لو أننا نمتلك بنيات مفهومية منظمة للارتباط بالعالم، أي نظرات شاملة تدمج «افتراضاتنا الأساسية وفلسفة حياتنا وقراراتنا في الحياة اليومية» [٢٨]، سواء حاولنا جعل هذه البنيات صريحة أم لم نحاول. وإذ يجادل بأن قرارات الأفراد المتعلقة بالمجتمع والطبيعة توجهها النظرات الشاملة، يؤكد نايس أنه يجب علينا الكفاح لكي نظهرها بوضوح. إن تظهير النظرة الشاملة للمرء تستدعي مطالب مهمة من الفرد، لكن نايس يجادل بأنه لا خيار آخر لنا: «الفكرة الأساسية هي أننا، كبشر، مسؤولون في تصرفاتنا أمام أي سؤال يطرح علينا ويتعلق ببواعثنا وافتراضاتنا [٢٩]. إن الهدف الأولي للمقاربةDEA يتمثل في دعم الأفراد في تجسيد هذه المسؤولية وبالتالي تيسير صناعة القرار الجماعي الديموقراطي.

يصف نايس المقاربة DEA بأنها منظومة اشتقاقية ـ معيارية. فهي معيارية لأنها تعيّن مجموعة من المقدمات الأولية القابلة للتطبيق. وهي اشتقاقية نظرا لأنها منطقية، حيث نتائج محددة «تلزم» عن مقدمات وفرضيات. لكن إضفاء طابع المنظومة الذي يقوم به نايس ليس عملية اشتقاقية بالمعنى الفرضي ـ الاستنتاجي التقليدي، بل فقط بمعنى أن الاشتقاق يستند إلى سيرورة استدلالية قابلة للتعريف.

إن وصف المقاربة DEA بأنها منظومة اشتقاقية - معيارية يفيد في كونه وسيلة تدريسية من أجل شرح سيرورة الاستدلال المنظوماتي لدى نايس انطلاقا من مقدمات أولية وصولا إلى قرارات أو أفعال محددة. وتستخدم المقاربة تقنيتي استدلال. «الاشتقاق المرن»، وهو سيرورة تركيبية، يبني على التوالي المزيد من سلاسل المعيار. الفرضية غير النهائية من خلال إضافة متواصلة لمعايير وفرضيات جديدة غير أولية. وهذه السيرورة «مرنة» بمعنى أن نصوص الفرضيات والمعايير المتزايدة الضبط لا تلزم مباشرة عن المقدمات الأولى؛ بل تعتمد أيضا على خصائص ما يضاف بشكل متوال من فرضيات ومعايير أكثر ضبطا. أما السيرورة المعاكسة، أي «التساؤل العميقً»، فهي تتيح تفحص و«تفكيك» التعارضات بين المعايير. إنها تعمل كمحك اختبار يؤمن اتساق النتائج المشتقة مع الفرضيات والمعايير في المستوى الأعلى. فالمعلومات والتبصرات الجديدة، في بعض الأحيان، قد تسوِّغ تنقيح، أو حتى التخلي عن، المقدمات والمعايير السابقة.

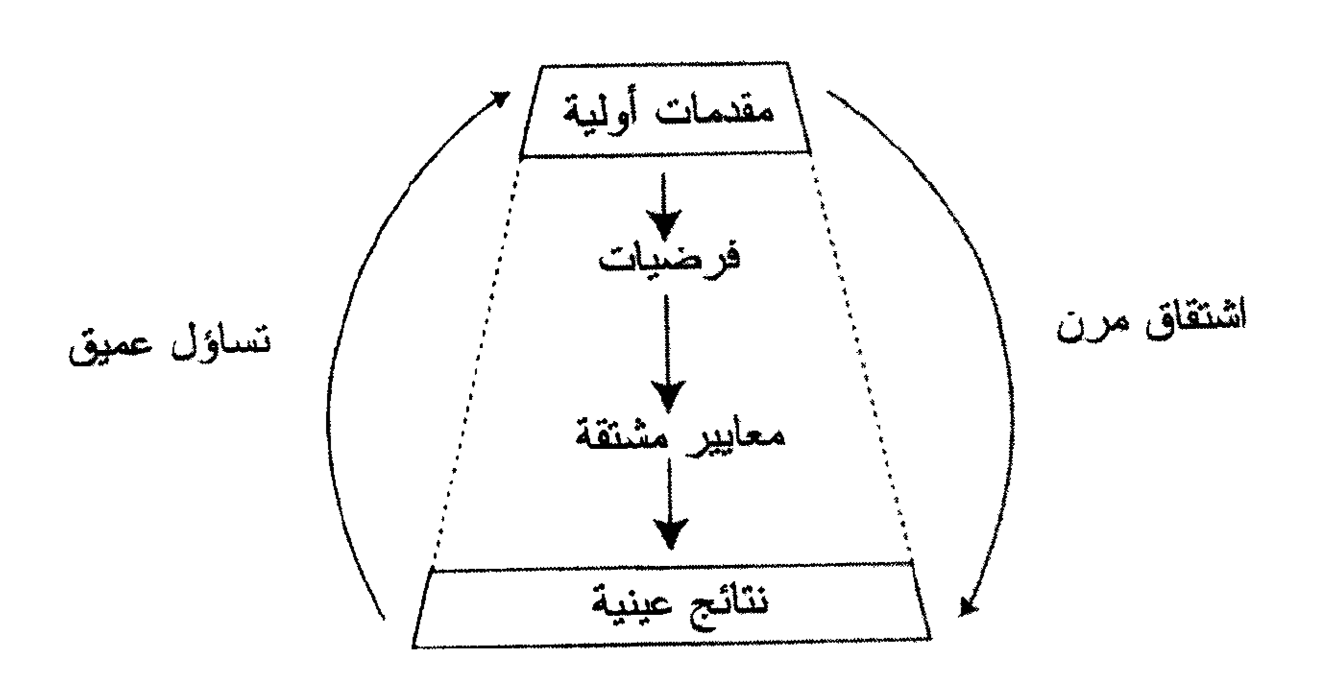
ترتكز المقاربة DEA على افتراض أن مقدمات معينة أساسية جدا تكون غير مبرهنة أو غير قابلة للبرهان، وأن سيرورة التساؤل العميق ينبغي في المآل أن تصل إلى محطة تتوقف فيها. إن المقدمات الأولية أو المعايير الأولية هي الأسس التي لا يمكن تفاديها والتي تُبنى عليها كل النظريات والتعميمات. ونظرا لعموميتها وتعقيدها وافتقارها الأصلي للإحكام، فإنه يوجد تنوع لا نهائي تقريبا من المعايير الأولية. ويحاجج نايس بأن التنوع الواسع في المعايير الأولية ينسجم مع المقاربة DEA [٣٠]، وكما أفهم نايس، فإن القيد الوحيد الذي يوضع على مجموعة المعايير الأولية، ويكفل كونها معايير أولية إيكولوجية عميقة هو أن يكون برنامج النقاط الثماني قابلا للاشتقاق منها [٣١]. وأستعمل مصطلح نايس، التوحد ـ الواسع، كي أشير إلى هذا العنصر المشترك بين المقدمات الإيكولوجية العميقة. فهو يمثّل، في حدّه الأدنى، امتداد نطاق اهتمام المرء كي يشمل غير البشر. ويتميز غالبا بإدراك أن الحياة بأكملها ذات اعتماد متبادل؛ فالغايات المشتركة تربط الكائنات الحية جميعا مع سيرورة الحياة. وفي صيغته الأكثر رحابة، يتمثل التوحد ـ الواسع في إدراك أن مصالح كل الكيانات في الطبيعة (الحية وغير الحية، المنظومات البيئية والأفراد) هي مصالحنا. وهذا هو مفهوم «تحقيق الذات!»

الذي يستخدمه نايس كمعيار أولي في الحكمة الإيكولوجية T. صحيح أن نايس ربما يفضل، في الحكمة الإيكولوجية خاصته هذا المفهوم الرحب للتوحد، إلاّ أن مثل هذا المنظور العريض جدا ليس بأي حال ضروريا من أجل القبول ببرنامج النقاط الثماني.

وضع برنامج النقاط الثماني بعد عمل دؤوب واتفاق بين آرني نايس وجورج سيشنر عام ١٩٨٤[٣٢]. وكان المراد منه التعبير عن «النظرات الأكثر عمومية وأساسية» التي يشترك فيها مناصرو حركة الإيكولوجيا العميقة [٣٣]. يشير نايس إلى أن برنامج النقاط الثماني لا يفترض به أن يعبر عن النظرات المشتركة في حالات عينية [٣٤]. فعلى مستوى رمزية «الدعوة من أجل استدامة بيئية»، يمكن رؤية نصوص البرنامج بما هي تمثل النظرات العامة التي يتبناها مناصرو برنامج النقاط الثماني. ومن خلال تلخيص الأولويات القيمية والدعوة إلى قيود إجرائية على سلوك البشر، يعمل برنامج النقاط الثماني بمنزلة مرشّح يؤثر في سيرورة الاشتقاق على جميع المستويات. لكن، على مستوى آخر، يكون برنامج النقاط الثماني، بمعنى ما، بمنزلة الهيكل العظمي لنظرة شاملة وبالتالي يمثل ما هو أكثر من نظرة عامة وأساسية. فعلى سبيل المثال، إن النص الأول في برنامج النقاط الثماني، الذي يعبر عن الإيمان «بالقيمة الذاتية» للحياة كافة، يشكّل حقا معيارا أوليا ولا ينبغي وصفه ببساطة كـ «نظرة عامة أساسية» [٣٥]. فمن المناسب الإشارة إلى أن النص الأول الأقل مدعاة للخلاف، وهو ببساطة يدافع عن أهمية الثراء والتنوع كقيمتين غير ـ نفعيتين، ربما ييسّر القبول الواسع النطاق لنصوص البرنامج السبعة الأخرى.

تشير البنود من ٢ إلى ٥ في المقاربة DEA إلى السيرورة العامة للاستدلال انطلاقا من الأساسيات وصولا إلى تشكيل نظرات شاملة. إن برنامج النقاط الثماني، باعتباره ناتجا تركيبيا لهذه السيرورة الاستدلالية، يجب تمييزه عنها. يوجز الشكل (١) السيرورة العامة للاستدلال انطلاقا من الأساسيات وصولا إلى نتائج عينية، هذه السيرورة عنصر رئيسي في المقاربة DEA وهي تُهمل صراحة برنامج النقاط الثماني، لأنه يمثل مجموعة خاصة من المعايير والفرضيات التي تُكتسب من خلال الانخراط في السيرورة. إن القبول البدهي ببرنامج النقاط الثماني ينتهك هدف

المقاربة DEA، لأنه يفترض مسبقا وجود، والانخراط الفعال في، سيرورة مماثلة. فما أطالب به هو تمييز برنامج النقاط الثمانية عن السيرورة الاستدلالية بحد ذاتها. وبالانسجام مع اقتراح نايس الأصلي، يجب استمداد البرنامج ورؤيته كأحد التدقيقات الممكنة التي تساعد على ملء المقاربة DEA من خلال كونها بمنزلة مجموعة مؤقتة من التوجهات المرشدة على طريق الاقتراب من اشتقاق نتائج عينية موثوقة إيكولوجياً [٣٦]. لكن ينبغي على الأفراد تفحص برنامج النقاط الثماني بواسطة موقف التساؤل العميق ذاته الذي يستخدمونه في تحليل أي مجموعة أخرى من الفرضيات والمعايير. إن هدف المقاربة DEA، بعد كل ذلك، أن تساعد الأفراد على تطوير نظراتهم الشاملة الإيكولوجية العميقة خاصتهم.



الشكل (١): مخطط سيرورة لجوانب المنظومات المعيارية في المقاربة DEA

لم أتقيد عمدا بالمستويات الأربعة لعملية إضفاء الطابع المنظوماتي التي يقوم بها نايس في الرسم البياني، لأن الفروق ضبابية بين المستويين ٢ و٣ [٣٧]، أي بين المبادئ العامة والنتائج الأقل أو الأكثر عمومية المشتقة من برنامج النقاط الثماني (مثلا، أنماط الحياة). وكي أعبر عن الفروقات التي تميّز بوضوح بين هذين الصنفين وأرتبهما، فإن الفرضيات والمعايير المشتقة المشمولة بهذين

العنوانين قد رسمت ببساطة بين الخطين المنقطين والحدين الواضحين، أي المقدمات الأولى (نقطة البداية) والنتائج العينية (أفعال وقرارات معينة - نقطة النهاية). إن تركيزي هنا يذهب نحو لفت الانتباه إلى السيرورة التي يتبعها نايس في تحليل المنظومات المعيارية، ونحو التشديد على استراتيجيته في مساعدتنا على بناء نظراتنا الشاملة. يفرض نايس علينا القيام بهذا المجهود كي نبيّن ونمفصل معاييرنا وفرضياتنا بحيث تكون السيرورة الكاملة لصناعة القرار قابلة للإدراك بيسر - من قبلنا ومن قبل الآخرين.

الرسم التوضيحي للسيرورة يلفت الانتباه أيضا إلى تقنيتين حاسمتين من أجل تطوير نظرة شاملة، الاشتقاق المرن والتساؤل العميق. وقد أعدّ الشكل (١) كي يبين كيف تعمل التقنيات بتساوق، متيحة للأفراد الوصول إلى مجموعة منوعة من القرارات والقواعد العينية التي تحافظ على الاتساق مع المقدمات الأولى. وكما ذكرنا من قبل، إن تنوعا من النتائج العينية يمكن أن يلزم عن هذه التعددية الضمنية. إن جاذبية البنية الاشتقاقية التي يطرحها نايس تكمن في أنها تتيح درجة عالية من المرونة. يتوافق مثل هذا المنظور مع تنوع من المعايير الأولية، المتنافرة أحيانا، من قبيل المعايير التي تحثّ عليها الخدمة المسيحية والنسوية الإيكولوجية وقصص الخلق والمصلحة الشخصية المتنورة، والبوذية، والهندوسية، والإيكولوجيا العلمية، والتكامل الإيكولوجي، والإيكولوجيا الاجتماعية، و«احترام الطبيعة» [٣٨] عند تايلور، والمساواتية ضمن النطاق الحيوي مبدئيا، وفرضية النزوع الحيوي عند ويلسون، [٣٩] و«تحقيق الذات!» عند نايس، [٤٠] دون ذكر المزيد. يتيح هذا المنظور للأفراد في آن واحد البقاء على مقدمات أساسية متباعدة والوصول إلى استنتاجاتهم الخاصة واستمرار الانسجام مع هدف التناغم الإيكولوجي.

ختاما، يذكّرنا نايس «بالحاجة إلى دمج نظرية الحياة وممارسة الحياة، وإلى توضيح أولوياتنا القيمية، وإلى التمييز بين نوعية الحياة ومجرد مقياس الحياة، والإسهام بطريقتنا الخاصة في التقليل من عدم الاستدامة» [٤١]. يمزج الاقتباس السابق بين اهتمام نايس بفلسفة السعادة وردّه المشكِّك المتسائل على الغموض الملازم لمفهوم الاستدامة. ها هنا يتألق منطق المقاربة DEA؛ إذ ربما لا يتفق المجتمع أبدا على تعريف مُرض «للاستدامة»، لكن من الممكن رصد الحالات الواضحة من عدم الاستدامةً. هذه الحالات ينبغي

تقصيها وإصلاحها في حين يتواصل البحث باتجاه توضيح وإحكام مفهوم الاستدامة. إن المقاربة DEA هي الأقوى في تسويغ استراتيجية المبدأ الوقائي، إذ تحاجج، إزاء الجهل والارتياب، بضرورة الحفاظ على التراث الموجود وعدم إعاقة الخيارات. لكنها تلاقي بعض الصعوبة في مجالات معينة. مثلا كيف نغرس في الأذهان فكرة التوحد ـ الواسع وكيف نقيِّم «الحاجات الحيوية»، وكيف نستحث الأولويات القيمية التي تكفل حماية البيئة على الرغم من الفرص والخيارات المتعارضة.

إن تركيز المقاربة DEA على الممارسة Praxis (المسؤولية والفعل الفرديين) يفصلها عن البحوث الوصفية التقليدية في ميدان الفلسفة البيئية [٤٢]. فتكمن أهمية المقاربة DEA في تركيزها على تحسين صناعة القرار. إن الأهمية ليست في صحة هذه المقاربة القابلة للجدل، بل في مقدرتها على المساعدة في بناء وتوجيه التفكير حول المضامين البيئية للقرارات الفردية والجماعية. لقد قدمت مقاربة نايس، المقاربة DEA، إلهاما وأساسا قابلا للتطبيق من أجل حماية البيئة، وإن كثيرا من العمل ينتظرنا!





14

المناظرة ومثيلاتها بين الإيكولوجيا العميقة والنسوية الإيكولوجية (*)

ورويك فوكس

> يؤكد النقاد النسويون للإيكولوجيا العميقة أنها تتحدث عن «مركزية بشرية» محايدة جنسانيا كجذر للهيمنة على الطبيعة، في حين أن المركزية الذكورية هي الجذر الحقيقي في الواقع»
>
> **مايكل زيمرمان**

الإيكولوجيا العميقة والمساواتية المتمركزة إيكولوجيا

إن السؤال حول المزايا النسبية للإيكولوجيا العميقة والنسوية الإيكولوجية قد حظي أخيرا باهتمام لافت، ومن منظور نسوي إيكولوجي أولا. ولهذا السؤال أهمية واضحة عند أي شخص معنيّ بالفلسفة البيئية والسياسة البيئية نظرا إلى أنه يقابل بين المقاربتين الأكثر تأثيرا من الناحية الفلسفية والاجتماعية واللتين ظهرتا استجابة للاعتبارات البيئية. فبالنسبة إلى الإيكولوجيين العميقين خصوصا، يحظى النقد النسوي الإيكولوجي للإيكولوجيا العميقة

(*) ظهرت المقالة للمرة الأولى (بحجم أكبر نوعا ما) في Environmental Ethics 11, 1(Spring 1989): 5-25. ويعاد طبعها بإذن.



بالاهتمام لسببين - على الأقل - إضافة إلى التحدي الذي يطرحه على التنظير الإيكولوجي العميق. أولا، وكما أحاجج طوال هذا البحث، إن النقد عينه الذي يمكن إجراؤه من قبل أبسط صيغ النسوية الإيكولوجية يمكن أيضا تطبيقه بالدرجة ذاتها على الانتقادات الموجهة إلى الإيكولوجية العميقة من قبل أبسط النسخ في مجال واسع من المنظورات السياسية والاجتماعية - التي أشير إليها بـ «مثيلات» في عنوان هذا البحث. ثانيا، إن دراسة النقد النسوي الإيكولوجي للإيكولوجيا العميقة يمنحنا فرصة من أجل شرح إضافي لطبيعة اهتمام الإيكولوجيا العميقة بالمركزية البشرية.

قبل تفحص النقد النسوي الإيكولوجي للإيكولوجيا العميقة، الذي يتمحور حول تركيزها الانتقادي أو السلبي على المركزية البشرية، من المهم أن نوجز تركيزها الإيجابي أو البنّاء بهذا الصدد. تهتم الإيكولوجيا العميقة بتشجيع موقف مساواتي من قبل البشر ليس إزاء كل أعضاء النطاق الإيكولوجي فقط، بل حتى إزاء كل الكيانات أو الأشكال القابلة للتحديد في النطاق الإيكولوجي. ولذا، يراد لهذا الموقف أن يسع، على سبيل المثال، كيانات (أو أشكال) مثل الأنهار والمناظر الطبيعية وحتى الأنواع الحية والمنظومات الاجتماعية معتبرة بذاتها. وإذا كتب الإيكولوجيون العميقون أحيانا كما لو أنهم يعتبرون هذه الكيانات كيانات حية، فإنهم يفعلون ذلك على أساس معنى واسع جدا لمصطلح الحياة؛ معنى يتسع كي يتضمن تعابير من قبيل «دع النهر يحيَ!» لكن، وفي آخر الأمر، ثمة شأن ضئيل عند الإيكولوجيينَ العميقين لمسألة ما إذا كان المرء يرغب في اعتبار نوع المساواتية التي يدافعون عنها هو ذلك الذي يسع الكائنات الحية فحسب (بالمعنى الواسع جدا) أم ذلك الذي يسع كلا من الكيانات الحية وغير الحية. مهما يكن فإن نوع الموقف المساواتي الذي يدافعون عنه يراد منه ببساطة التعبير عن موقف مفاده أنه، ضمن بعض الحدود العملية الواضحة، يتيح لكل الكيانات (بما في ذلك البشر) التفتح بحرية في سبلها الخاصة وبلا إعاقة من قبل الأشكال المختلفة من الهيمنة البشرية.

ثمة، بالطبع، كل أنواع المشكلات التي يتضمنها تعريف مثل هذه الأشياء، فمثلا، إلى أي مدى يجب أن تمتد هذه الحدود العملية أو، في حالات كثيرة، أين ينتهي أحد الكيانات وأين يبدأ الآخر. لكن، في مقابل ذلك، ينبغي التذكير



بأن الإيكولوجيين العميقين لا يقصدون الدفاع عن مجموعة خاصة من الخطوط المرشدة للفعل؛ بل إن مرادهم وحسب الدفاع عن توجّه عام. ولا يقبل الإيكولوجيون العميقون وحسب بل ويرحبون بالتنوع الثقافي حين يصل الأمر إلى التأثير في خصوصيات هذا التوجه العام. فعلى الرغم من كل شيء، إن «التفتح بحرية في سبلها الخاصة وبلا إعاقة من قبل الأشكال المختلفة من الهيمنة البشرية» ينطبق أيضا على تفتح الثقافات البشرية. وكما يعبر آرني نايس عن ذلك، فإن السؤال حول أين نرسم حدا فاصلا بين التدخل المسوَّغ وغير المسوَّغ في ما يتعلق بهذا التوجه العام هو «سؤال ينبغي ربطه بالخصوصيات المحلية والإقليمية والوطنية. ومع ذلك يجب أن نعدّ من الطبيعي نشوء مجال معين من عدم الاتفاق»[(1)]. إن الاعتبار الوحيد المهيمن، بالنسبة إلى الإيكولوجيين العميقين، هو أن مثل هذه الحدود يجب دوما استنباطها في ضوء التوجه العام الذي يدافعون عنه. يلفت نايس الانتباه إلى المعنى الكامن وراء التوجه العام حين ينقل أيضا معنى التنوع الثقافي (والشخصي) الذي يتيحه: «إن تنوعا غنيا من البواعث يمكن صوغها لتكون أكثر ممانعة لإيذاء أو قتل كائن حي من النوع «أ» مما هي الحال في كائن من النوع «ب». فالخلفية الثقافية تختلف لكل كائن في كل ثقافة»[(2)]. فهذا الموقف العام في الممانعة، بديهيا، للتدخل في تفتح «أ» أو «ب» ـ فعليا، الرغبة في ترعرع كليهما ـ هو ما يميز التوجه العام الذي يدافع عنه الإيكولوجيون العميقون.

لقد أشار الإيكولوجيون العميقون عادة إلى هذا التوجه العام أو الموقف بأنه «المساواتية ضمن النطاق الحيوي» أو كما يرد غالبا بـ «المساواتية المتمركزة حيويا»، (كي نوحي مباشرة بالمقارنة المقصودة مع المنظور المتمركز بشريا). لكن، بما أن البادئة حيوي ـ bio، تشير، في علم أصول الألفاظ، إلى الحياة أو المتعضيات الحية، فقد افترض أحيانا أن اهتمامات الإيكولوجيا العميقة تقتصر على الكيانات الحية بيولوجيا (بمعنى ما). ولتصحيح هذا الانطباع غالبا ما أشار آرني نايس وجورج سيشنز، بالتوافق مع ملاحظاتي الآنفة، إلى أن معنى مصطلح الحياة لديهم واسع جدا بحيث يضمّ «الأفراد، والأنواع الحية، والعشائر، والموائل، إضافة إلى الثقافات البشرية وغير البشرية»[(3)]. ولكن، تفاديا لاحتمال التشوش،

أفضّل وصف ذلك الضرب من الموقف المساواتي المنسوب إلى الإيكولوجيين العميقين بأنه متمركز إيكولوجيا وليس حيويا. وفي حين يبدو أن ثمة مبررا ضئيلا للاختيار بين المصطلحين استنادا إلى المضمون الإيكولوجي لكل منهما، فإن ثمة أسسا أخرى لتفضيل مصطلح التمركز الإيكولوجي في وصف ذلك الضرب من المساواتية الذي يدافع عنه الإيكولوجيون العميقون [٤]. فأولا، إن مصطلح تمركز إيكولوجي، الذي يعني في أصله اللفظي oikos،أي البيت أو، ضمنيا، التمركز على كوكب الأرض، يقدم معلومات مباشرة أكثر من مصطلح تمركز حيوي، الذي يعني في أصله اللفظي التمركز على الحياة، وبالتالي يتطلب تفسيرا إضافيا للمعنى الواسع الذي يجب في إطاره فهم مصطلح الحياة.

ثانيا، يبدو مصطلح تمركز إيكولوجي أقرب إلى روح الإيكولوجيا العميقة من مصطلح تمركز حيوي لأن الإيكولوجيين العميقين، وعلى الرغم من استعمالهم الواسع لمصطلح الخياة، ينطلقون من معنى عميق فحواه أن كوكب الأرض أو النطاق الإيكولوجي حيّ بالضرورة (لكن ينبغي عليك ألا تؤيد صيغة إيكولوجية ما لمذهب حيوية المادة hylozoism كي تكون مناصرا للإيكولوجيا العميقة).

و بالتوافق مع هذه المساواتية المتمركزة إيكولوجيا والواسعة جدا يعتبر مناصرو الإيكولوجيا العميقة أن اهتماماتهم تشمل جيدا في الواقع اهتمامات تلك الحركات التي قصرت تركيزها على بلوغ مجتمع إنساني أكثر مساواة. وبكلمات أخرى، يعتبر الإيكولوجيون العميقون أن اهتماماتهم تشمل الاهتمامات بالمساواة المرتبطة، مثلا، بالنسوية (وهي غير النسوية الإيكولوجية)، والماركسية ومقاومة العنصرية ومقاومة الإمبريالية [٥]. فمن منظور الإيكولوجيين العميقين، إن انبثاق نسوية إيكولوجية متميزة، واشتراكية «خضراء» متميزة، وهكذا، هو ـ على الأقل في أفضل أشكاله ـ محاولات من قبل النسويين والماركسيين والاشتراكيين، وهلمّ جرا، لإصلاح التمركز البشري لمنظوراتهم الخاصة [٦]. ولا حاجة إلى القول إن الإيكولوجيين العميقين يرحبون بهذه التطويرات ويدركون أن النسوية الإيكولوجية، والاشتراكية الخضراء، وهلمّ جرا، تمتلك توكيدها ونكهاتها النظرية المتميزة الخاصة نظرا

للأصول التاريخية النظرية المختلفة التي شكلت كلا منها. ومع ذلك، يرى الإيكولوجيون العميقون أن ليس ثمة تعارض أساسي بين الإيكولوجيا العميقة وهذه المنظورات، بشرط أن تمتلك هذه الأخيرة القدرة الحقيقية على تجاوز ميراثها المتمركز بشريا.

النقد النسوي الإيكولوجي للإيكولوجيا العميقة

في ما يتعلق خصوصا بالنسوية الإيكولوجية والإيكولوجيا العميقة، يتفق العديد من المراقبين على أن المنظورين يمتلكان الكثير مما هو مشترك - على الرغم من التاريخ النظري المختلف لكل منهما [٧]. لكن بعض كتّاب النسوية الإيكولوجية بدأوا يلاحظون توترا مهما بين منظورهم ومنظور الإيكولوجيا العميقة. وفي فحص منصف للانتقادات النسوية الإيكولوجية الموجهة إلى الإيكولوجيا العميقة طرح مايكل زيمرمان الصيغة الأوضح، على الأرجح، لما اعتبره شخصيا التحدي النسوي الإيكولوجي الأساسي ضد الإيكولوجيا العميقة: «يؤكد النقاد النسويون للإيكولوجيا العميقة أنها تتحدث عن «مركزية بشرية» محايدة جنسانيا كجذر للهيمنة على الطبيعة، في حين أن المركزية الذكورية هي الجذر الحقيقي في الواقع» [٨]. ويبدو أن ثمة سندا عريضا لاعتبار أن هذا يمثل النقد النسوي الإيكولوجي الأساسي للإيكولوجيا العميقة. فعلى سبيل المثال، إن واحدا من الانتقادات الرئيسية التي توجهها جانيت بيهيل للإيكولوجيا العميقة يتمثل في قولها: «بالنسبة إلى النسويين الإيكولوجيين، إن المركزية البشرية هي إشكاليّة حادة و«عميقة»... فإذ لا يستبعدون النساء منها، يحكم الإيكولوجيون العميقون على النساء والرجال سوية بالتمركز البشري، أي يفترضون أنفسهم سوية فوق الطبيعة وأسيادا عليها» وتلاحظ مارتي كيل أيضا في مستهل نقدها أن الإيكولوجيين العميقين يهتمون «بتحدي النظرة إلى العالم المتمركزة بشريا» بينما بالنسبة إلى النسويين الإيكولوجيين «إن النظرة إلى العالم المتمركزة ذكوريا هي بؤرة التحول المطلوب». وعلى نحو مشابه، إن التباين الأول في التركيز الذي تشير إليه تشارلين سبريتناك في مقارنتها بين الإيكولوجيا العميقة والنسوية الإيكولوجية هو المركزية البشرية مقابل المركزية الذكورية [٩].

ومع ذلك، فقد زعم جيم تشيني، في ردّ على نسخة مبكرة من هذا البحث، أن من الخطأ اعتبار صيغة زيمرمان ممثلة للتحدي النسوي الإيكولوجي الأساسي ضد الإيكولوجيا العميقة. فبالنسبة إلى تشيني، «إن التحدي الأساسي ليس في أن تركيز الإيكولوجيين العميقين يتم على المركزية البشرية في حين أن المشكلة هي، في الحقيقة، المركزية الذكورية؛ بل، في أن الشأن، الرئيسي هو... أن الإيكولوجيا العميقة بحد ذاتها، وبمعنى ما، متمركزة ذكوريا» (١٠). وبالمقارنة مع ما اعتبره التحدي النسوي الإيكولوجي الأساسي ضد الإيكولوجيا العميقة (كما صاغه زيمرمان بدقة)، فإن التحدي الأساسي، كما صاغه تشيني، يبدو وكأنه يمثل امتيازا مهما (وإن كان مشوّشا إلى حد ما) للإيكولوجيا العميقة، فهو يوحي بأن النسويين الإيكولوجيين لا يهتمون كما ينبغي بالتركيز النقدي عند الإيكولوجيين العميقين على المركزية البشرية مادام هؤلاء لا يصوغون نقدهم بطريقة هي «بحد ذاتها، وبمعنى ما، متمركزة ذكوريا». ولكن سواء أكانت صيغة تشيني تمثل امتيازا مهما للإيكولوجيا العميقة أم لا تمثل، فإن ردّي على اتهامه بسيط. فالاتهام الذي اقترح تناوله بالدرس (كما يورده تحليل زيمرمان) واضح المعالم وجدّي مفاده أن الإيكولوجيين العميقين لا يستطيعون إنكار أن تركيزهم السلبي يتعلق، أولا وأساسا، بالمركزية البشرية، كما لا يستطيع النسويون الإيكولوجيون إنكار أن تركيزهم السلبي يتعلق، أولا وأساسا، بالمركزية الذكورية. في المقابل إن أفضل ما يمكن قوله بخصوص زعم تشيني بأن الإيكولوجيا العميقة متمركزة ذكوريا في صيغتها بالذات هو أن هذا الزعم مشاكس بكل ما في الكلمة من معنى (١١). وإن محاولة تشيني الخاصة أخيرا في مجلة environmental philosophy من أجل توطيد هذا الزعم تستند بشكل أساسي إلى تأويل خاطئ للإيكولوجيا العميقة إذ يعتبرها ترتكز على «قاعدة الحقوق» (١٢). وبالرجوع إلى بحث موجز لي، يقرّ تشيني في بحثه (وإن في أحد الهوامش) أنه إذا لم تكن الإيكولوجيا العميقة (كما يدّعي فوكس) ترتكز على «لغة القيمة الذاتية ومفاهيم الحقوق المرتبطة بها... عندها لن تكون الإيكولوجيا العميقة خاضعة لبعض الانتقادات التي وجهها لها» (١٣).

و في وقت أحدث، تخلّى تشيني عن نظرته السابقة إلى الإيكولوجيا العميقة ووافق على أن الإيكولوجيين العميقين يهتمون أساسا بتطوير حالة من الوجود في توحد واسع، وبالتالي، بتحقيق (معنى) للذات أكثر رحابة [١٤]. ويبدو أن هذا الفهم للإيكولوجيا العميقة يمتلك الكثير مما هو مشترك مع وصف تشيني للنسوية الإيكولوجية بأنها تهتم بأخلاقيات الحب والرعاية والصداقة في تعارض مع نظرية الحقوق، والعدالة، والإلزام [١٥]. لكن، وبدلا عن ذلك يحاجج تشيني بأن التوكيد الإيكولوجي العميق على تحقيق (معنى) للذات أكثر رحابة هو «نظرة شمولية» تمثل «الخدعة الأخيرة اليائسة للاغتراب الذكوري عن الطبيعة» [١٦]. إن ما يعنيه تشيني من خلال إشارته المجردة جدا، والمربكة على الأرجح، إلى «نظرة شمولية» هو أن الإيكولوجيين العميقين يتوحدون مع الوقائع المفردة فقط بالمعنى المستمد من أن عقل الكون يشق طريقه عبر الكون، يربطه بعضه مع بعض بما هو كلية، أي بما هو كون. فالتوحد، بالنسبة إلى الإيكولوجيين العميقين، لا يتضمن رؤية الآخر أو الإصغاء له أو رؤية الذات في الآخر، بل يتضمن رؤية الآخر بما هو جزء مشارك في السيرورة الأبدية [١٧].

إذن، ما يبدو أن تشيني يعترض عليه في الإيكولوجيا العميقة ليس التشديد على التوحد بحد ذاته، بل حقيقة أن الإيكولوجيين العميقين يشددون على التوحد في سياق كوني ـ أي، في سياق وعي بأن كل الكائنات في الكون جزء من سيرورة تفتح واحدة ـ لكن، ثمة معضلة جوهرية في المحاجة، التي يبدو أن تشيني يريدها، من أجل أساس شخصي صرف للتوحد (بالتعارض مع الأساس الكوني، وبالتالي، الـ «عبر ـ شخصي». فعلى وجه التخصيص، إن التشديد على الأساس الشخصي الصرف للتوحد ـ أي ذلك الذي «يترك الذوات بكرا» ـ [١٨] يقتضي بالضرورة تشديدا على التوحد مع كائنات للمرء اتصال شخصي مهم بها. ففي الممارسة، يعني هذا أنني أتوحد مع ذاتي أولا، ومع عائلتي تاليا، ومع أصدقائي والأقارب الأكثر بعدا تاليا، ومع مجموعتي القومية تاليا، ومع نوعي الحيّ تاليا، وهلمّ جرا ـ وهذا تقريبا ما يقول علماء البيولوجيا الاجتماعية أننا نميل وراثيا للقيام به. والمشكلة هنا هي أن توسيع مجال الحب والرعاية والصداقة ليشمل الأقرب والأعز إلى المرء، وإن كان جديرا بالثناء بحد ذاته، إلاّ أن الوجه الآخر للعملة، أي التشديد على الأساس

الشخصي الصرف للتوحد (مع ذاتي أولاً، ثم مع عائلتي تاليا، وهكذا)، يبدو على الأرجح سببا للأنانية والحرب والتدهور البيئي أكثر من كونه حلا لهذه المشكلات العسيرة على ما يظهر. في المقابل، إن المحاجة من أجل أساس كوني للتوحد هي محاولة لنقل الإحساس الحيّ بأن كل الكائنات (بما في ذلك نحن) نماذج مستقلة نسبيا من سيرورة تفتح واحدة، وأن كل الكائنات أوراق على شجرة الحياة. هذا الفهم للإحساس الحي يعني أننا نكافح، بقدر ما نستطيع، لا لكي نوحد ذواتنا مع ورقتنا (أي مع ذاتنا في سيرتها الشخصية)، أو مع الغُصين الذي تحدرنا منه (عائلتنا)، أو مع غصننا الثانوي (مجتمعنا)، أو مع غصننا الرئيسي (عرقنا/ جنسنا)، أو مع فرعنا الأصلي (نوعنا الحيّ) وهلمّ جرا؛ بل لكي نوحد ذواتنا مع الشجرة. وهذا يقود بالضرورة، وفي حدّه الأدنى، إلى توحد متجرّد عن الغرض مع كل الوقائع المفردة (مع كل أوراق الشجرة) [١٩].

هذا التمييز بين التوحد على أساس شخصي والتوحد على أساس كونيّ يعبّر بلا ريب عن فرق في الموقف النظري بين تصور تشيني للنسوية الإيكولوجية من جهة، والإيكولوجيا العميقة من جهة أخرى. أمّا إن كان هذا الفرق يعكس أيضا فرقا أساسيا بين النماذج الأنثوية والذكورية في فهم العالم (كما يريد تشيني أن يوحي به) فهو قضية مختلفة. وفي قراءتي لأدبيات هذا الموضوع، لا أرى كيف يمكن لأي شخص ـ أو لماذا يريد ـ إنكار أن كثيرات من النساء مهتمات بشكل نشيط بتشجيع معنى للتوحد على أساس كوني/ عبر شخصي [٢٠]. إن الصوت الكوني/ عبر ـ الشخصي هو «صوت مختلف» عن الصوت الشخصي، ولا يبدو أنه يقيم اعتبارا للحدود بين الجنسين. زد على ذلك، وكما توحي المناقشة السابقة، أنه مهما تكن نظرة المرء إلى العلاقة أو إلى عدم وجود علاقة بين هاتين المقاربتين والجنس، فإن مقاربة التوحد على أساس شخصي هشة على النقد ذي المنظور المتمركز إيكولوجيا خلافا للمقاربة الكونية/ عبر الشخصية.

ولأن هذا الفحص الموجز للنقد الذي يوجهه تشيني إلى الإيكولوجيا العميقة يوحي بوجود نقاط ضعف رئيسية في زعمه أن التهمة النسوية الإيكولوجية الأساسية ضد الإيكولوجيا العميقة هي فعليا «أن الإيكولوجيا العميقة بحد ذاتها، وبمعنى ما، متمركزة ذكوريا»، فلأجل ذلك، وفيما يتلو،

سوف أعتبر أن التهمة الأساسية في هذا الصدد هي التهمة الأكثر جدية ووضوحا (بالمقارنة مع تهمة تشيني) التي فحواها أن الإيكولوجيا العميقة «تتحدث عن مركزية بشرية محايدة جنسانيا باعتبارها جذر الهيمنة على الطبيعة، في حين أن المركزية الذكورية هي الجذر الحقيقي في الواقع» (٢١).

مشكلات هذا النقد وأمثاله

بعد إثبات طبيعة التهمة النسوية الإيكولوجية التي أُعنى بدراستها فيما يلي، من المهم ملاحظة أن هذه التهمة لا توجه إلى المهمة البناءة أو الإيجابية للإيكولوجيا العميقة والمتمثلة في تشجيع موقف مساواتي من جانب البشر نحو كل الكيانات في النطاق الإيكولوجي، بل توجه إلى المهمة الانتقادية أوالسلبية للإيكولوجيا العميقة والممتثلة في تفكيك وتعرية المركزية البشرية. فغالبا ما يبدو هذا التمييز مهملا من قبل النقاد النسويين الإيكولوجيين الذين من المحتمل أن يتفقوا بشكل عام مع المهمة البنّاءة للإيكولوجيا العميقة (٢٢). ولكن في ما يتعلق بالمهمة الانتقادية لكل من المنظورين، تبقى حقيقة أنه في غياب أي ردّ مقنع على التهمة النسوية الإيكولوجية، ليس ثمة سبب - ما عدا العمى الفكري أو الشوفينية الصريحة في ما يتعلق بقضايا متصلة بالجنس - يفسّر لماذا لا ينبغي على الإيكولوجيين العميقين أن يجعلوا المركزية الذكورية موضع تركيز انتقاداتهم بدلاً من المركزية البشرية. واستجابة لهذا التحدي الموجه نحو التركيز النقدي للإيكولوجيا العميقة، سأضع أولا بعض الملاحظات العامة حول نمط محدد من التنظيرين الاجتماعي والسياسي ثم أتابع عرض الرد الإيكولوجي العميق الأساسي على هذه التهمة النسوية الإيكولوجية.

بداية، يتفق الإيكولوجيون العميقون بشكل كامل مع النسويين الإيكولوجيين على أن الرجال كانوا أكثر تورطا من النساء في تاريخ التدمير البيئي. لكنّ الإيكولوجيين العميقين يوافقون أيضا على تهم مماثلة مستمدة من منظورات اجتماعية أخرى: مثلا، على أن الرأسماليين، والبيض، والمستغربين كانوا متورطين في تاريخ التدمير البيئي أكثر بكثير من الشعوب ما قبل الرأسمالية، والزنوج، وغير المستغربين (٢٣). فإذا كان النسويون الإيكولوجيون يوافقون

أيضا على هذه النقاط، عندها ينبثق تساؤل فحواه لماذا لا ينتقدون أيضا الإيكولوجيا العميقة لأنها محايدة في ما يتعلق بقضايا تتصل بمتغيرات هامة من قبيل الطبقة الاجتماعية ـ الاقتصادية، والعرق، والاستغراب. ثمة ـ على ما يبدو ـ سببان لهذا. فأولا، إن فعل ذلك سوف ينتقص من الأولوية التي يرغب النسويون الإيكولوجيون في إعطائها لاهتمامهم الخاص بالمركزية الذكورية. وثانيا، وهذا أهمّ، يمكن أن تطبق هذه التهم أيضا على التركيز النسوي الإيكولوجي ذاته على المركزية الذكورية [٢٤]. كيف للمرء أن يدافع عن التهمة النسوية الإيكولوجية ضد الإيكولوجيا العميقة (أي أن المركزية الذكورية هي «الجذر الحقيقي» للتدمير البيئي) في وجه مثل هذه الاتهامات؟ [٢٥] بالنسبة إلى الإيكولوجيين العميقين، ثمة سذاجة تجريبية ومنطقية معا في التفكير بأن منظورا جزئيا واحدا للمجتمع الإنساني يحدد السبب الحقيقي للتدمير البيئي. فمن الناحية التجريبية، يعدّ مثل هذا التفكير ساذجا (وبالتالي ضئيل القيمة وصفيا) لأنه يخفق في إيلاء الأهمية المناسبة للعوامل العديدة المتفاعلة وذات التأثير في أي حالة محددة. (بينما على المستوى العملي من المعقول تماما أن يكرّس المرء معظم طاقته لقضية جزئية واحدة ـ ولو لأسباب واضحة تتصل بالزمن والطاقة ـ إلاّ أن ذلك، بالطبع، لا يبرر التنظير الاجتماعي الساذج). بكلمات أخرى، إن مثل هذا التفكير يخفق في تبني منظور إيكولوجي في ما يتعلق بشؤون المجتمع الإنساني ذاته. أما من الناحية المنطقية، فإن مثل هذا التفكير ساذج (وبالتالي سطحي) لأنه ينطوي على القول بأن حل مشكلاتنا البيئية غير بعيد ـ كل ما علينا القيام به هو إزالة «الجذر الحقيقي» للمشكلة ـ في حين أنه من الممكن تماما في الواقع تصور مجتمع غير متمركز ذكوريا، ويتسم بالمساواتية اجتماعيا ـ اقتصاديا، وغير عنصري، وغير إمبريالي في علاقته بالمجتمعات الإنسانية الأخرى، لكن أعضاءه يظلّون مع ذلك متمركزين بشريا على نحو عدواني في اتفاقهم الجمعي على استغلال بيئتهم في سبيل منفعتهم الجماعية بطرق يجدها غير المتمركزين بشريا مثيرة للاعتراض بشكل كامل. في الواقع، إن النقد «الأخضر» للاشتراكية ينشأ ـ بالضبط ـ عن هذا الاعتراف بأن مجتمعا متسما بالمساواة الاجتماعية لا يعني بالضرورة مجتمعا حميدا من الناحية الإيكولوجية.

أحد الأمثلة اللافتة عن الفشل في إدراك هذه النقطة يمدنا بها موراي بوكشتين، الاشتراكي ـ الفوضوي وملهم «الإيكولوجيا الاجتماعية» (وانا اصف هذه المقاربة بأنها من وحي «الاشتراكية الفوضوية» لأنها تدافع عن اللامركزية والتعاونية وتقف ضدّ كل أشكال التراتبية). إن بوكشتين مهتم بهذا السياق لأنه، من جهة، يلاحظ بالضبط في أثناء الهجوم الجدالي العنيف على الإيكولوجيا العميقة أنه من الممكن أيضا لمجتمع إنساني حميد إيكولوجيا - إلى حد ما ـ أن يكون جائرا جدا في علاقاته الداخلية (ويقدم المجتمع المصري القديم مثالا على ذلك)، لكنه، من جهة أخرى، يفشل في رؤية أن العكس يصحّ أيضا؛ أي أنه من الممكن أيضا لمجتمع إنساني مساواتي - إلى حد ما ـ أن يكون استغلاليا جدا من الناحية الإيكولوجية [٢٦]. بالنسبة إلى بوكشتين، إن قبول هذه النقطة الأخيرة سيكون حجة ضدّ الأساس الذي قام عليه مذهبه في الإيكولوجيا الاجتماعية، وذلك لأنه يرى أن مجتمعا تعاونيا لامركزيا وغير تراتبي هو «مجتمع سوف يعيش بتناغم مع الطبيعة لأن أعضاءه يعيشون بتناغم بعضهم مع بعض» [٢٧]. من هنا فإن طريقة تقديم بوكشتين للإيكولوجيا الاجتماعية تشي بعدم الإدراك الواقعي لحقيقة أن العلاقات بين التنظيم الداخلي للمجتمعات البشرية وكيفية تعاملها مع العالم غير البشري يمكن أن تتعدد وتتنوع كما هي حال نتائج أي سيرورة تطورية أخرى. يمكن للمرء بلا ريب أن يتحدث عن كون أشكال معينة من التنظيم الاجتماعي البشري تفضي أكثر من غيرها إلى أنماط معينة من العلاقات مع العالم غير البشري. لكن بوكشتين يلحّ كثيرا على أن هناك علاقة مباشرة ضرورية بين التنظيم الداخلي للمجتمعات البشرية وكيفية تعاملها مع العالم غير البشري، كما أنه أيضا يعمل على تقوية المركزية البشرية، فالافتراض بأن التنظيم الداخلي للمجتمعات البشرية يحدد كيفية تعاملها مع العالم غير البشري، هذا الافتراض ينطوي على القول بأننا نحتاج فقط إلى التركيز على اعتبارات المساواتية بين البشر كي يصبح كل شيء مع العالم جيدا من الناحية الإيكولوجية ـ هذه النقطة التي سوف أتناولها لاحقا [٢٨].

إن التحليلات الاجتماعية والسياسية الساذجة للتدمير البيئي، إذ تحرّف تعقيدات التفاعل الاجتماعي، ليست ضئيلة القيمة وصفيا وسطحية منطقيا، بل مثيرة للاعتراض خلقيا، وذلك على أساسين: التهرب

من المسؤولية وعدم الموثوقية. يمكن النظر في التهرب من المسؤولية من خلال التضمين المفرط. فالتحليلات الساذجة تضع كل الرجال وكل الرأسماليين وكل البيض وكل المستغربين، مثلا، على قدم المساواة، أما في الواقع فإن فئات فرعية معينة من هذه الفئات هي المسؤولة عن التدمير البيئي أكثر من غيرها. ليس هذا فحسب، بل إن أقليات مهمة من هذه الفئات يمكن أن تنخرط بفعالية في معارضة مصالح كلٍّ من الثقافة المهيمنة لفئاتهم وكذلك لأعضاء فئاتهم المسؤولين عن التدمير البيئي. من جهة أخرى، يمكن النظر في عدم الموثوقية من خلال التضمين القاصر. فالتحليلات الساذجة غير موثوقة لأنها تقود إلى إنكار تام للمسؤولية عندما يجب على الأقل الإقرار بمسؤولية جزئية عن التدمير البيئي. فمثل هذا التنظير يخفي المدى الذي تصل إليه أيضا مجموعة (أو على الأقل جزء منها) مضطهدة محددة بشكل ساذج (مثلا، النساء أو الطبقة العاملة)، في انتفاعها من، وتواطئها مع، أولئك المسؤولين أكثر عن التدمير البيئي (مثلا، لنأخذ حالة إبادة الحيوانات من أجل الحصول على الفراء ومستحضرات التجميل التي تستهلكها النساء الغربيات والمستغربات، أو حالة الرأسماليين والنقابات الذين يتوحدون في معارضة الموقف المضاد للنمو لدى «الخضر»). من الممكن، بالطبع، المحاججة ردّا على ذلك بأن سيطرة المركزية الذكورية أو الرأسمالية، مثلا، هي من القوة بحيث لا تتيح للنساء أو للنقابات أي تأثير وقدرة على الاختيار في مجتمعنا، ولذلك يجب ألا نحمّلهم أي مسؤولية عن التدمير البيئي. لكن هذا التحليل يبالغ على نحو مؤكد في دور الحتمية الاجتماعية إلى حدّ أنه يخدم فحسب في تسليط الضوء على تهمة عدم الموثوقية. زد على ذلك أن محاولة التهرب من تهمة عدم الموثوقية بهذا الأسلوب تتناقض مباشرة مع نظرة النسويين أو الماركسيين، كما في المثالين، التي فحواها أن النساء أو الطبقة العاملة قادرة على توجيه وعيها الذاتي؛ أي وعيها بأنها طبقة لأجل ذاتها، طبقة ثورية.

و ثمة نوع آخر أيضا من الاعتراض على التحليلات المبسطة من ذلك النمط الذي أشرت إليه، وفحوى هذا الاعتراض أن بعض الانتقادات وإن زعمت أنها «إيكولوجية» أو «خضراء» لكنها تظل في الواقع متمركزة بشريا

- وإن يكن بالمعنى السلبي الناجم عن كونها تخدم في شرعنة انهماكنا المستمر بالشؤون البشرية - وليس بالمعنى العدواني الذي يحمله التمييز الصريح ضدّ العالم غير البشري. وجوهر ما يقوله المدافعون عن هذه المقاربات فحواه ما يلي: «بما أن الجذر الحقيقي لمشكلاتنا هو المركزية الذكورية أو الرأسمالية، على سبيل المثال، فيجب أولا أن نعالج التفاعلات بين البشر (فيما يتعلق بقضايا الجنس، وكذلك توزيع الثروة، وهلمّ جرا) ومن ثم فإن كل شيء آخر (بما في ذلك مشكلاتنا البيئية) سوف يتقوَّم. ولذلك فإن أي شكل للاهتمام المباشر بمسألة العلاقة بين البشر والعالم غير البشري تفوقه في الأولوية الاهتمامات بحل مشكلاتنا البشرية المخصوصة. ويحتفظ العالم غير البشري بوضعه التقليدي كمسرح يحدث عليه العمل المهم - عمل الإنسان.

فلا غرابة أن يجد الإيكولوجيون العميقون من المحبط لهم خصوصا رؤية ممثلي المنظورات الاجتماعية والسياسية المبسّطة يرفعون راية الإيكولوجيا بينما هم في الواقع يواصلون، عن قصد أو غير قصد، تشجيع جدول أعمال بشري داخلي، وبالتالي، متمركز بشريا يخص تراثهم النظري. لقد عقّبت سابقا على الإيكولوجيا الاجتماعية عند بوكشتين فيما يتصل بهذه النقطة. وبعض الكتابات النسوية الإيكولوجية تمتّ أيضا إلى هذه النقطة. فعلى سبيل المثال، إن النقد الذي توجهه أرييل سالي إلى الإيكولوجيا العميقة يتركز بشكل كامل على الشؤون البشرية الداخلية. «لكي نبني عالما أفضل»، هكذا تستنتج، يجب على الرجال أن يكونوا «شجعانا» بما يكفي كي يحبوا ويعيدوا اكتشاف المرأة التي بداخلهم، بينما بالنسبة إلى المرأة، فيجب ببساطة «أن يتاح لها حبّ ما هي عليه» [٢٩]. هذه النتيجة تتبع منطقيا، وفق نسخة أرييل النسوية، حقيقة أن النساء «يتوافقن مع نظام الطبيعة» بفضل طبيعتهن الأساسية [٣٠]. هذا النوع من المقاربة للنسوية الإيكولوجية الذي يفترض أن النساء «أقرب إلى الطبيعة» من الرجال بفضل طبيعتهن الأساسية، أشارت إليه كارين وارين ومايكل زيمرمان وأسمياه «النسوية الجذرية» (في مقابل النسويات الاشتراكية والماركسية التقليدية والليبرالية) و«النسوية الأصولية» خصوصا [٣١]. وقد لاحظت وارين بحق أن «النسويين الجذريين لديهم الكثير مما يقولونه حول

النسوية الإيكولوجية»، وقد وجّهت مع زيمرمان انتقادات لاذعة لهذه المقاربة [٣٢]. وكل ما ألفت الانتباه إليه هنا هو حقيقة أن هذا النوع من المقاربة «الجذرية» يخدم ببساطة في شرعنة، وبالتالي، إدامة انهماكنا التقليدي الكامل بالشؤون البشرية الداخلية. يتبنى النسويون الأصوليون مقاربة لا نحتاج طبقا لها إلى إعطاء أي اعتبار جدّي مهما كان لاحتمال أن النساء ربما، على سبيل المثال، يميِّزن ضد الرجال، أو يراكمن الثروة الخاصة بدلا من توزيعها، أو يكنّ عنصريات، أو يدعمن الأمبريالية، أو يكنّ مدمرات بيئيا في حال أن شروط استعبادهن التاريخي كانت مهملة وإمكان ممارستهن سلطة سياسية واجتماعية حقيقية كانت متاحة لهن [٣٣]. وصفوة القول أن لا حاجة للقلق من أي شكل من أشكال الهيمنة البشرية سوى من المركزية الذكورية. وهذا لحن آخر للأغنية العتيقة ذاتها؛ الأغنية التي تطمئننا بأن كل شيء سوف يصبح جيدا إيكولوجيا مع العالم إذا ما وضعنا هذا الشأن البشري الداخلي أو ذاك في المقام الأول.

لقد اعترضت على التحليلات الاجتماعية والسياسية المبسّطة (وبالتالي، لا تعدّ تحليلات إيكولوجيّة) على أساس أنها ضئيلة القيمة وصفيا وسطحية منطقيا، وأنها تعير نفسها للتهرب من المسؤولية من جهة وعدم الموثوقية من جهة أخرى، وأنها حتى في زيّها الإيكولوجي متمركزة بشريا بالمعنى السلبي. إن الكثيرين ممن يتحيزون إلى المنظورات التي أشرت إليها ربما يوافقون شخصيا على النقاط الأساسية التي استفضت فيها، ويعتبرون، نظرا إلى هذه الموافقة، أن هذه الاعتراضات لا تنطبق في الواقع على منظوراتهم. ولذلك سيكون من المألوف تماما أن نجد، في وجه ضروب الاعتراضات التي ذكرتها، رد فعل من النمط التالي: «كيف يمكن لأي شخص أن يكون من الحماقة بحيث يعتقد أننا ـ نحن النسويين الإيكولوجيين (مثلا) ـ لسنا مهتمين أيضا بالقضايا المتعلقة بالطبقة الاجتماعية ـ الاقتصادية، وبالعرق، وبالإمبريالية؟» لكن المشكلة أن ثمة ـ غالبا ـ فجوة هائلة بين ما يحمله أعضاء حركة اجتماعية سياسية من اهتمامات شخصية صادقة في الغالب، وبين البنيان النظري للمنظور الذي يُلهم حركتهم. إن حقيقة كون أفراد حركة اجتماعية ـ سياسية معينة يوافقون على النقاط التي ذكرتها لا يقدم أي ضمانة ـ مهما تكن ـ على أن البنيان النظري للمنظور الذي يلهم حركتهم

لا يصطدم بهذه الاعتراضات، وقد كان اهتمامي بهذا البنيان النظري تحديدا. لكنني، وعلى سبيل التلطيف، لا أريد بأي حال الجزم بأن أيّا من هذه الاعتراضات التي ذكرتها محتّم بالضرورة أن يلحق بالممكنات النظرية للمنظورات الاجتماعية والسياسية التي أشرت إليها؛ فمن المحتمل، على الأقل من حيث المبدأ، أن يُعدَّل أي من هذه المنظورات أو، في الحد الأدنى، أن يُعدَّل بحيث لا يصطدم بهذه الاعتراضات [٣٤]. مع ذلك، يجب على المرء أن يحذر الاستخفاف بأهمية هذه الاعتراضات، لأن طروحات المنظورات الاجتماعية والسياسية التي أشرت إليها لاتزال تصطدم بهذه الاعتراضات بشكل متكرر.

إن تغييرات على بعض (وليس كلّ) الاعتراضات التي لخصتها سوف تنطبق إلى حد كبير على الإيكولوجيا العميقة لو أن القضية كان فحواها قول الإيكولوجيين العميقين ببساطة إن البشر ككل كانوا أكثر تورطا في تاريخ التدمير البيئي من غير البشر. (إن التهمة النسوية الإيكولوجية ضد الإيكولوجيا العميقة تتضمن أن الإيكولوجيين العميقين يقولون بالضبط ما يلي: إن ما يفتح باب النزاع هو إفراط الإيكولوجيين العميقين في انتقاد البشرية عموما لتدميرها العالم غير البشري في حين يجب تسديد هجومهم النقدي بالضبط نحو فئة الرجال، وبالطبع، نحو الثقافة الذكورية عموما). ولكن، ليست هذه هي النقطة الأساسية لدى الإيكولوجيين العميقين، وهنا نصل إلى الرد الأساسي من قبلهم على النقد الأساسي الذي يوجهه النسويون الإيكولوجيون إلى منظورهم.

الرد الإيكولوجي العميق الأساسي على النقد النسوي الإيكولوجي

إن هدف النقد الذي يجريه الإيكولوجيون العميقون لا يتناول البشر بحد ذاتهم (أي الفئة العامة للفاعلين الاجتماعيين) بل التمركز البشري (أي، إحدى الأيديولوجيات الشرعية) [٣٥]. وليس النقاد النسويون الإيكولوجيون فقط من تفوتهم هذه النقطة. فهذا يحصل لبعض النقاد الآخرين - على نحو أشدّ - عندما يهاجمون الإيكولوجيين العميقين لا على أساس كونهم ينتقدون البشرية عموما لأنها مدمِّرة بيئيا، بل على أساس أن الإيكولوجيين العميقين يعارضون في الواقع البشرية عموما؛

أي أنهم جوهريا مبغضون للجنس البشري. على سبيل المثال، ووفقا لموراي بوكشتين، في الإيكولوجيا العميقة «ترى البشرية جوهريا كشيء بشع متمركز على نفسه ـ ويفترض أنها ناتج ضارّ من نواتج التطور الطبيعي» (٣٦). ويوحي هنريك سكوليموفسكي أيضا (وإن بشكل غير مباشر) بأن الإيكولوجيين العميقين مبغضون للجنس البشري. يكتب في مجلة The Trumpeter: «أجد أنه لمن الكآبة إلى حد ما، أن بعض الكائنات البشرية [و يوحي السياق بأنه يقصد الإيكولوجيين العميقين] تعتقد بأن قدر البشر هو حضيض جهنم. ثمة شيء مَرَضيّ في الجدال بأن البشر سرطان بين الأنواع الحية. هذا الضرب من التفكير غير معقول ولا يعزز الإحساس بالكلانية التي نحتاجها في أيامنا». وبالانسجام مع ملاحظاتي هنا، يقوم ألن درينغسون، محرر المجلة وأحد فلاسفة الإيكولوجيا العميقة البارزين، بالاعتراض مباشرة عند هذه النقطة ليضيف بين مزدوجين: «وهذا بالضبط ليس تفكير الإيكولوجيين العميقين (المحرر)» (٣٧).

إن المدى الذي إليه يكون الناس عموما مستعدين للمطابقة بين معارضة التمركز البشري ومعارضة البشر بحد ذاتهم، هذا المدى يمكن أن يعد تابعا لهيمنة الإطار المرجعي للمركزية البشرية في مجتمعنا. تماما كما أن أولئك الذين ينتقدون الرأسمالية، على سبيل المثال، يوصمون غالبا بأنهم «شيوعيون»، وضمنا بأنهم «العدو»، في حين أنهم، في الواقع، ربما يهتمون بأشياء من قبيل التوزيع الأكثر إنصافا للثروة في المجتمع، كذلك فإن من الممكن لأولئك الذين ينتقدون المركزية البشرية أن يوصَموا بأنهم مبغضون للجنس البشري، في حين أنهم، في الواقع، ربما يهتمون بتشجيع موقف أكثر مساواتية من جانب البشر نحو جميع الكيانات في النطاق الإيكولوجي (وهذا ما يفعلونه عموما في سياق المذهب البيئي). إن الفشل في ملاحظة أن معارضة التمركز البشري (وهي المهمة النقدية للإيكولوجيا العميقة) تتميز منطقيا عن معارضة البشر بحد ذاتهم (أو، بكلمات أخرى، أن معارضة المركزية البشرية تتميز منطقيا عن بغض الجنس البشري)، ومساواة السابقة باللاحقة، هذا الفشل يجعل بوكشتين وسكوليموفسكي يرتكبان ما أدعوه مغالطة وضع بغض الجنس البشري في غير

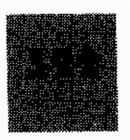


موضعه [٣٨]. إن ارتكاب هذه المغالطة في سياق نقد الإيكولوجيا العميقة لا يتضمن وحسب قراءة خاطئة جوهريا للمهمة النقدية للإيكولوجيا العميقة، بل أيضا السهو عن اعتبارين آخرين يناقضان مثل هذه القراءة الخاطئة. الاعتبار الأول هو أن المهمة البنّاءة للإيكولوجيا العميقة تتمثل في تشجيع موقف مساواتي من جانب البشر نحو جميع الكيانات في النطاق الإيكولوجي - بما في ذلك البشر - والثاني أن الإيكولوجيين العميقين هم من بين أول من سلط الضوء على، واستمد الإلهام من، حقيقة أنه ليس جميع البشر متمركزين بشريا، سواء ضمن التقليد الغربي أو خارجه. فالإيكولوجيون العميقون، وهم أبعد ما يكون عن بغض الجنس البشري، يباركون وجود مثل هؤلاء الناس.

و بتسديد نقدهم إلى التمركز البشري (وليس إلى البشر بحد ذاتهم)، جادل الإيكولوجيون العميقون بأن افتراض الأهمية الذاتية للبشر في المخطط الأشمل للأشياء، ولجميع المقاصد والأغراض، قد كان الافتراض الوحيد الأعمق والأكثر ثباتا في (على الأقل) التقاليد الغربية المهيمنة، الفلسفية والاجتماعية والسياسية، منذ العصر الإغريقي الكلاسيكي - على الرغم من حقيقة أن الفئات المهيمنة الممثلة لهذه التقاليد اعتبرت نفسها نموذجيا أكثر إنسانية من الفئات الأخرى - وبالتالي، ولعدد من الأسباب، فإن هذا الافتراض غير مبرر وينبغي نبذه لمصلحة نظرة عامة متمركزة إيكولوجيا [٣٩]. لذلك فإن الإيكولوجيين العميقين يلفتون الانتباه النقدي إلى حقيقة أنه مهما تكن فئة الفاعلين الاجتماعيين التي يعدّها المرء مسؤولة أكثر من غيرها عن الهيمنة الاجتماعية والتدمير البيئي (مثلا، فئة الرجال أو الرأسماليين أو البيض أو المستغربين)، فينبغي على المرء التوجه إلى أكثر المستويات أساسية كي يعثر على النمط المشترك الذي يشرعن السيادة المزعومة لهذه الفئات على الفئات الأخرى، وبالتالي، يشرعن الأحقية المفترضة لهيمنتها على الفئات الأخرى. وعلى نحو أدق، فإن فئات الفاعلين الاجتماعيين هذه لم تلتمس شرعنة وضعها على أساس أنها فئات، مثلا، الرجال أو الرأسماليين أو البيض أو المستغربين بحد ذاتهم، بل على أساس أنها الفئات الأكثر تمثيلا للماهية البشرية مهما اعتبرت هذه الماهية (مثلا، مختارة من قبل الله، أو لامتلاكها

العقلانية). بكلمات أخرى، لقد افترضت فئات الفاعلين الاجتماعيين هذه نفسها دوما الأكثر إنسانية إلى حد ما من الفئات الأخرى من قبيل النساء («الشريان الأضعف»)، والفئات «الأدنى»، والزنوج، وغير المستغربين («المتوحشين»، «البدائيين»، «الهمجيين»). ولطالما اعتبر السلطان الثقافي للمركزية البشرية كافيا لتسويغ لا السيادة الخلقية فحسب (التي بحد ذاتها يمكن تأويلها بأنها تحمل معها إلزاما بمساعدة أولئك الأقل بركة وليس بالهيمنة عليهم)، بل أيضا كل أنواع الهيمنة ضمن المجتمع البشري - دَعْكَ من الهيمنة بكل وضوح على العالم غير البشري.

إن كون المركزية البشرية قد خدمت كنوع أساسي غالب في الشرعنة التي وظفتها أي فئة قوية من الفاعلين الاجتماعيين، يمكن رؤيته أيضا من خلال النظر في النوع الأساسي للشرعنة التي وظّفت دوما فيما يتعلق بالمشروعات الاجتماعية العالية الكلفة أو الواسعة النطاق من قبيل الحرب أو التطور العلمي والتقاني أو الاستغلال البيئي. فمثل هذه المشروعات بوشر بها دوما ليس ببساطة باسم الرجال، أو الرأسماليين، أو البيض، أو المستغربين، مثلا، بل باسم الله (ولذلك فإن ماهيتنا الإنسانية - أو إسقاط الصفات البشرية على الكون، تعتمد على المنظور الذي يتبناه المرء) أو ببساطة باسم البشرية عموما (وهذا يصحّ مع ذلك على التعبير، ذي الإيحاء الجنساني غالبا، عن هذه الآراء بألفاظ من قبيل «الإنسان (الرجل) man»، «الجنس البشري (جنس الرجال) mankind»، وهلمّ جرا، وعلى الرغم أيضا من حقيقة أن فئات محددة من الفاعلين الاجتماعيين ينتفعون على نحو غير متكافئ من هذه المشروعات). لنأخذ إذن بعض الأمثلة، فقد بشر فرانسيس بيكون ورينيه ديكارت بتطور العلم الحديث من خلال الوعد، خصوصا، بأنه «سوف يقود إلى» توسيع حدود إمبراطورية الإنسان «وسوف يجعل البشر» سادة الطبيعة وملاّكها»[٤٠]. وبعد ثلاثة قرون ونصف القرن تقريبا، وفي تتويج لجهد كثيف من التطور العلمي والتقاني الموجّه سياسيا، مثّلت خطوات نيل أرمسترونغ على سطح القمر كلا من التجسيد الواقعي لهذه الرؤية القائلة «بتوسيع حدود إمبراطورية الإنسان» وكذلك التعبير الحرفي عن روحها المتمركزة بشريا: كانت مشية أرمسترونغ على سطح القمر، كما



قال هو آنذاك، «خطوة صغيرة» له، لكنها «قفزة عملاقة للجنس البشري». وهنا على كوكب الأرض، لا تزخر الأمثلة على الاستغلال البيئي الذي نُفّذ باسم البشرية، بل إن هذا ما يشكّل أيضا النوع الأساسي من الشرعنة الذي ما زال يوظّف غالبا لأجل حماية البيئة والحفاظ عليها ـ فهذا الاستغلال ضمني في كل حجة تساق لأجل المحافظة على العالم غير البشري وحمايته نظرا لقيمته النافعة للبشر (مثلا، قيمته العلمية أو الاستجمامية أو الجمالية) وليس لأجل ذاته خصوصا أو لأجل قيمته النافعة للكائنات غير البشرية.

إن التغلغل الثقافي للمركزية البشرية عموما، وللشرعيات المستندة إليها خصوصا، يتوضح أكثر عندما ينظر المرء مليا في أمر تلك الحركات الاجتماعية التي عارضت فئات الفاعلين الاجتماعيين المهيمنة التي أشرت إليها. ففيما يتعلق بتغلغل المركزية البشرية عموما، يمكن رؤية أن تلك الحركات المعارضة التي كانت الأكثر انخراطا في فضح الافتراضات المتعصبة المسبّقة وإزالة آثارها قد قصرت اهتمامها نموذجيا على المجال البشري (أقصد على قضايا من قبيل الإمبريالية، العرق، الطبقة الاجتماعية الاقتصادية، الجنس). وفيما يتعلق بتغلغل الشرعيات المتمركزة بشريا على الخصوص، يمكن أن نرى على نحو مكافئ أن هذه الحركات المعارضة لم تشرعن مزاعمها الخاصة على أساس أنها، مثلا، تضم النساء، أو العمال، أو الزنوج، أو غير المستغربين بحد ذاتهم، بل على أساس أنهم يمثلون أيضا ـ على الأقل بالتساوي مع أولئك الذين يعارضونهم ـ إمّا الماهية الإنسانية وما يشكلها أو ماهية إنسانية معرّفة من جديد. وفي حين، مهما يحدث، سيكون من المناقض للاعتبارات المساواتية (المتمركزة بشريا) لدى هذه الحركات المعارضة أن تسعى إلى شرعنة مزاعمها الخاصة بواسطة المقاربة السابقة (أي على أساس أن أعضاءها هم، مثلا، نساء، أو عمال، أو زنوج، أو غير مستغربين بحد ذاتهم) إلاّ أن المؤسف (من منظور إيكولوجي عميق) أن هذه الحركات المعارضة لم تكن مساواتية بما يكفي. فبدلا من محاولة استبدال أيديولوجيا المركزية البشرية بمنظور أرحب ميّال إلى التمركز الإيكولوجي فإن هذه الحركات قد عملت وحسب على تقوية هذه الأيديولوجيا.

يجب أن يكون واضحا من هذا الفحص الموجز أن تاريخ المركزية البشرية لا يشتمل وحسب على افتراض مركزية وسيادة البشر، بل أيضا على المزاعم والمزاعم المضادة المتنوعة التي ادّعتها فئات مختلفة من البشر فيما يتعلق بتمثيلها للصفات والمزايا التي عُدّت مثالا للماهية البشرية. يدرك الإيكولوجيون العميقون أن الأسباب التاريخية الفعلية وراء هيمنة إحدى الفئات على أخرى (وهنا أشير أيضا إلى الهيمنة التي يمارسها البشر كفئة الآن على العالم غير البشري) لا يمكن تحديدها بأي أسلوب مبسّط؛ فهذه الأسباب قد تكون بمثل تعقيد أي شبكة إيكولوجية أو أي مسار تطوري لأي كائن حيّ. لكنهم يدركون أيضا أن المزاعم حول نوع من الحالة الاستثنائية البشرية قد استخدمت نمطيا من أجل شرعنة إحداث وإدامة النتائج التطورية والتاريخية المتضمِّنة هيمنة غير مبررة. وعلى ذلك، طالما حاول الإيكولوجيون العميقون الوصول بالناس إلى إدراك أن النتائج التطورية والتاريخية تمثل «الوضع الذي حدث وآلت إليه الأشياء» ـ لا شيء عدا ذلك ـ وأن الشرعنات المتمركزة بشريا التي خدمت هذه النتائج هي تلك بالضبط.

و عليه فإن النقد النسوي الإيكولوجي لتركيز الإيكولوجيا العميقة على المركزية البشرية يغفل حقيقة أن الإيكولوجيين العميقين لا يضعون في أولوية اهتمامهم كشف فئات الفاعلين الاجتماعيين ذوي المسؤولية الأكبر تاريخيا عن الهيمنة الاجتماعية والتدمير البيئي، بل يضعون مهمة سحب البساط من تحت أقدام هذه الفئات من خلال كشف النوع الأساسي للشرعنة الذي اعتادوا توظيفه من أجل تسويغ وضعهم ذاك. (هذا التمييز بين الاهتمام بفئات الفاعلين الاجتماعيين من جهة، والنوع الأساسي من الشرعنة الذي وظّفوه، يجب أن يتضح من حقيقة أن الإيكولوجيا العميقة قد تطورت وتوسعت في سياق فلسفي وليس في سياق اجتماعي أو سياسي من دون أن يعني ذلك أن الإيكولوجيا العميقة ليس لها مضامين اجتماعية وسياسية مهمة). بالطبع، إن النسويين الإيكولوجيين، والاشتراكيين الخضر وغيرهم يهتمون أيضا بمسائل الشرعنة، لكنهم على العموم يهتمون بها بمعنى مختلف عن اهتمام الإيكولوجيين العميقين. فالتشديد الرئيسي للنسويين الإيكولوجيين، والاشتراكيين الخضر،

والمحللين السياسيين والاجتماعيين الآخرين الذين أشرت إليهم، يتم على توزيع السلطة في المجتمع وعلى الطرق التي يمكن من خلالها تقوية هذا التوزيع وإعادة إنتاجه. في هذا السياق، لا تتجه الإشارات إلى الشرعنة نحو المبادئ المنطقية «المصدرية» التي توظفها هذه الفئات القوية (أقصد، إلى الشرعنة بالمعنى الأساسي أو الفلسفي)، بل إلى الطرق التي بواسطتها تقوم بنيات السلطة الموجودة باستخدام مصادر سلطتها للإبقاء على الأوضاع كما هي (من الأشكال المادية الصريحة للسلطة كالشرطة والجيش إلى الأشكال الأقل ملموسية كالقوة الاقتصادية والتلاعب بالوضع الاجتماعي) وبمقدار الاهتمام الذي يبديه النسويون الإيكولوجيون والاشتراكيون الخضر، وغيرهم، بكشف الشرعنة الأساسية والفلسفية التي توظفها فئات الفاعلين الاجتماعيين التي تكون درجة سلطتها غير المبررة مركزا للنقد من قبل هؤلاء؛ وكذلك بمقدار ما يمتد هذا الاهتمام ليشمل المنظور المتمركز إيكولوجيا بشكل حقيقي، عندها يصبح من الصعب رؤية أي اختلاف مهم بين ما يدعى النسوية الإيكولوجية، والاشتراكية الخضراء، وغيرها، وبين ما يدعوه آخرون إيكولوجيا عميقة (مثل هذه الاختلافات إذا ما بقيت تكون ببساطة اختلافات في التشديد والنكهة النظرية وليست اختلافات في الجوهر).

يهدف الإيكولوجيون العميقون إلى كشف القناع عن المركزية البشرية بحيث لا يتاح استخدامها «كمصدر» لشرعنة الهيمنة الاجتماعية والتدمير البيئي من قبل أي فئة من الفاعلين الاجتماعيين (الرجال، الرأسماليين، البيض، المستغربين، البشر ـ عموما ـ أو حتى النسويين الاصوليين!)[٤١]. لذلك، فإن أولئك الذين ينحازون إلى منظورات معينة حول توزيع السلطة في المجتمع الإنساني (مثلا، النسوية، أو الماركسية أو الحركة المضادة للعنصرية، أو الحركة المضادة للرأسمالية) يسيئون فهم الطبيعة الجوهرية للإيكولوجيا العميقة إذا ما نظروا إليها من خلال ثنائية منظورهم إزاء منظور الإيكولوجيا العميقة (مثلا، في حالة النسوية الإيكولوجية والإيكولوجيا العميقة: المركزية الذكورية مقابل المركزية البشرية)، أو إذا ما انتقدوا الإيكولوجيا العميقة على أساس أنها لا تمتلك «تحليلا للسلطة». بدلا من ذلك، وتماما كما أن الإيكولوجيين العميقين قد تعلموا واستدمجوا،

ويجب عليهم الانفتاح على الكثير من المنظورات التي تخص توزيع السلطة في المجتمع البشري، كذلك فإن أولئك الذين ينحازون إلى المنظورات الاجتماعية والسياسية يمكنهم أن يتعلموا ويستدمجوا، ويجب عليهم الانفتاح على نقد الإيكولوجيين العميقين للنوع الأكثر أساسية في الشرعنة الذي وظّفه على الدوام ذوو المسؤولية العظمى عن الهيمنة الاجتماعية والتدمير البيئي.



15

المركزية الإيكولوجية البرية وحماية المنظومة البيئية العالمية(*)

جورج سيشنز

البرية: من موير إلى بينشوت إلى موير

مستهجنا، اقتبس الفيلسوف الإيكولوجي هولمز رولستون الثالث من وثيقة صادرة عام ١٩٧٨ عن وكالة خدمة الغابة في الولايات المتحدة تتعلق بـ «إدارة البرية»، تؤكد الوثيقة أن «البرية موجودة لأجل الناس... إن أهداف الحفاظ التي شُرّعت لهذه المناطق قد صممت لتوفير القيم والمنافع للمجتمع... البرية ليست ذخرا لما فيها من مجموع نباتي أو مجموع حيواني، بل لأجل الناس» [1].

من المحبط أن نجد منظِّري وكالة خدمة الغابة في أواخر السبعينيات وهم ما زالوا يشجعون بشكل ضيّق النظرات المتمركزة بشريا

«لقد دخلت البشرية الآن إلى حقبة الاضمحلال البيولوجي كما يسميها بعض الإيكولوجيين»

جورج سيشنز

(*) نشرت المقالة في الأصل (بحجم أكبر) في The Wilderness Condition, edited by Max Oelschlaeger (San Francisco: Sierra Club Books, 1992). ويعاد طبعها بإذن.

المتعلقة بوظيفة وقيم البرية. فبهذا العمل يسيرون على خطا غيفورد بينشوت، مؤسِّس وكالة خدمة الغابة في الولايات المتحدة، الذي أعلن ذات مرّة أنه «ثمة وحسب، بشر وموارد». وبما أنه المنافس الأيديولوجي الرئيسي لجون موير في بداية القرن العشرين، فقد شجع بينشوت المركزية البشرية والذهنية النفعية في إدارة الموارد التي تغلغلت في سياسة وكالة الحفاظ واستخدام الأرض منذ منقلب القرن العشرين.

ومما يثير السخرية إلى حدّ ما أن يستمر منظِّرو الخدمة الاجتماعية في مقاربتهم المتمركزة بشريا وغير الإيكولوجية في حين أن ألدو ليوبولد (مؤسّس مفهوم البرية لدى وكالة خدمة الغابة في العشرينيات) قد نشر كتابه الشهير جدا والمتمركز إيكولوجيا «أخلاق الأرض» منذ ما يزيد على أربعين عاما، وكذلك في حين بدأ علماء الإيكولوجيا المختصون الحضّ على الوظائف الإيكولوجية للبرية في مؤتمرات نادي سييرا حول البرية منذ أواخر الخمسينيات.

على خلاف وكالة خدمة الغابة، بدأت خدمة المتنزه الوطني في تنفيذ مقاربة إيكولوجية لسياساتها نحو البرية والحياة البرية، وذلك في ربيع عام ١٩٦٣، متبعة في ذلك اقتراحات هيئتها الاستشارية لإدارة الحياة البرية (ما يدعى تقرير ليوبولد وذلك على اسم رئيسه، ستاركر ليوبولد نجل ألدو ليوبولد وعالم في الحيوان لدى جامعة كاليفورنيا، بركلي). اقترح تقرير ليوبولد أن المتنزهات البرية، التي تستخدم متنزه يالوستون نموذجا لها، يجب أن تعامل باعتبارها «كليات حيوية biotic wholes». كانت لجنة ليوبولد، كما يذكر ألستون تشيس، تقترح» فلسفة للإدارة يمكن تطبيقها عالميا (على سبيل المثال، تطبيقها على محميات الحياة البرية في أفريقيا [٢].

يحمّل ألستون تشيس مقاربة المنظومة البيئية البرية مسؤولية انحدار الحياة البرية والتدهور البيئي في يالوستون، وقد اقترح بديلا يتمثل في مقاربة علمية معمقة لإدارة الحياة البرية – مقاربة تحوّل نموذج يالوستون إلى ما وصفه البعض بأنه «حديقة حيوان طبيعية». يزعم علماء الإيكولوجيا أن نموذج يالوستون، مثله مثل معظم المتنزهات لدى إنشائها، لا تؤلف منظومة بيئية مكتملة. فلكي تنجح مقاربة المنظومة البيئية، يجب إنشاء «منظومة بيئية

من نموذج يالوستون يكون أوسع وأضخم» وحمايتها قانونيا. إضافة إلى ذلك، يجب إعادة ترسيخ التوازنات بين الفريسة والمفترس، كما هي الحال في إعادة إدخال الذئب ضمنها (٣).

عندما أقرّ الكونغرس مرسوم محميات الغابة في العام ١٨٩١ متيحا للرئيس بينجامين هاريسون توفير ١٣ مليون فدان من «محميات الغابة»، كان لدى موير سبب للاعتقاد بأن هذه الأراضي سوف تُحمى باعتبارها برّية. لكن «محميات الغابة» أصبحت لاحقا غابات وطنية، وكان لدى بينشوت ووكالة خدمة الغابة مخططات أخرى من أجلها. فعلى خطى دفاع بينشوت عن موقف منظمة التنمية والحفاظ على الموارد، فإن وكالة خدمة الغابة (وهي فرع من دائرة الزراعة) ترى وظيفتها الأساسية في كونها وصيفة تخدم الاستغلال الصناعي «للموارد». وقد سُمح بالنشاطات المدمرة بيئيا، كالتعدين ورعي الحيوانات الداجنة، ورياضة الصيد، حتى في الغابة الوطنية المصنفة في عداد مناطق البرّية. وكما قام الرواد الأوائل بإزالة الغابات البرية كي يمهدوا الطريق للزراعة، يسّرت وكالة خدمة الغابة وشجعت تدمير آخر ما تبقى غير محميّ من المنظومات البيئية للغابة المعمّرة (القديمة) في أمريكا، كي تمهد الطريق للزراعة في هيئة «مزارع الأشجار» أحادية النوع العقيمة بيولوجيا - حيث الأشجار تتكون من واحد أو اثنين من الأصناف ذات القيمة التجارية، وتكون متساوية الأعمار وتنمو في صفوف مرتبة متقنة مثل حقل الذرة.

بالنسبة إلى وكالة خدمة الغابة، تعدّ الغابات سلعة ينبغي إدارتها و«تحسينها» واستغلالها: إمّا كمحصول زراعي «يُحصد» أو كمناطق مخصّصة، حيث تخدم «التجربة البرية» كسلعة استجمامية للإنسان. وقد حسم اقتصاديو الغابة هذه القضايا، إذ نسبوا قيمة اقتصادية «للاستعمالات» البشرية المتنوعة للغابات وأجروا تحليل الكلفة - المنفعة.

و أكثر من ذلك، يجب «تحسين» الغابات - وتدجينها - باستبدال التنوع الحيوي القديم للغابة وإحلال الأشجار «المتفوقة» المعالجة وراثيا (وذات القيمة الاقتصادية الأكبر) التي تنمو على نحو مباشر وأسرع. ويعجب المرء من الحكمة في هذا خصوصا الآن حيث الحبوب المدجّنة «المحسنة» وراثيا في سياق الثورة الزراعية الخضراء قد تحولت إلى محاصيل فاسدة. وفي الوقت

الراهن، يطوف علماء الوراثة العالم بحثا عن التغيرية الوراثية لأي حفنة قليلة من الحبوب البرية التي بقيت في منأى عن التلاعب الوراثي. من جهة أخرى، ردّ جون موير سابقا على هذا التلاعب الوراثي بالغابات، عندما قال إن «كل ما هو بري أروع مما هو داجن». وعلى نحو مماثل قال ثورو: «في البرية صون العالم».

و في وقت مبكر من العام ١٩٧٦ لفت جون رودمان الأنظار إلى ما يلي:

> إن الاتهامات التي تساق على نحو متكرر في الأعوام الأخيرة من قبل الصيانيّين Preservationists وغيرهم - من قبيل أن وكالة خدمة الغابة هي أداة حبيسة أو (طيعة) لمصالح الشركات، وأنها تسمح بالعملية المخربة بيئيا المتمثلة في إزالة الأحراج، وكذلك بالقطع الجائر للأشجار لتأمين الحصص المرخّصة وأنها تجيز لشركات تربية المواشي بالكشط الجائر للأراضي، مع أنها تدفع ضرائب أقلّ بكثير مما لو كانت تستخدم أراضي خاصة، إلخ... - تعبر جميعها عن الهيمنة على الوكالة من قبل واحد أو أكثر من أعضائها وليس عن نضج مبادئها الأساسية التي وضعها المؤسس [بينشوت]. إن وكالة خدمة الغابة هي في الواقع وكالة تقديم معونات حكومية عوضا عن ضوابط تنظيمية محددة لأنماط محددة من الشركات [٤].

إن الإزالة الكثيفة لآخر ما تبقى من الغابات الصنوبرية المعمرة وغير المحمية على طول الشاطئ الغربي لأمريكا الشمالية (من كاليفورنيا إلى واشنطن مرورا بالغابة الوطنية تونغاس في الجنوب الشرقي من ألاسكا) لا يفوقها في التدمير الجامح سوى إزالة الغابات بلا حدود في ولاية بريتيش كولومبيا في كندا. فإذا استمر المعدّل الحالي لإزالة الغابات على طول شاطئ بريتيش كولومبيا، فإن هذه الغابة المطيرة المعتدلة الأضخم في العالم سوف تزول في غضون خمسين عاما [٥]. ومن المؤكد أن خسران المنظومات البيئية لهذه الغابة القديمة الكبيرة الأخيرة في أمريكا الشمالية سوف يذهب مثلا على واحدة من أفظع الجرائم والأخطاء الفادحة البيئية في هذا القرن، على غرار التدمير الحالي للغابة المطيرة في الأمازون، وفي بقية أمريكا الوسطى والجنوبية، وفي أفريقيا وأستراليا والجنوب الشرقي من آسيا. إن ظمأ اليابان

لمنتجات الأخشاب من أجل الأسواق العالمية كان المسؤول الرئيسي عن تشجيع تدمير ٨٠٪ إلى ٩٠٪ من الغابات المدارية في سريلانكا والجنوب الشرقي من آسيا طوال الأربعين سنة السالفة. كما أن اليابان هي أيضا المستغل البارز للغابات المعمّرة في أمريكا الوسطى والجنوبية (بما في ذلك البرازيل، والبيرو، وتشيلي) وفي الولايات المتحدة (بما في ذلك الجنوب الشرقي من ألاسكا). وتتفاوض الشركات اليابانية حاليا مع روسيا لقطع أشجار غابات الصنوبر الكبيرة في سيبيريا، وهي موئل النمر السيبيري.

إن تدمير التنوع الحيوي للمنظومات البيئية في آخر ما تبقى من الغابات القديمة البرية، وإحلال مستعمرات الأشجار المتساوية العمر وغير المستقرة محلّها، يحدث الآن في طول العالم وعرضه وبمعدّل متزايد [٦]. ويشير الناقد في علم الغابات كريس ماسير إلى أننا إجمالا على مقربة من الوصول إلى «غابات تحتاج إلى المساعدة»، حتى في تلك الأراضي حيث قطع الأشجار يعدّ مناسبا، وذلك لأننا نقوم بتدريب «مدراء مزارع» بدلا من علماء غابات. ويكتب: «إننا نتخلص من غاباتنا ونحلّ محلّها مزارع ذات دورات قصيرة الأجل. إن كلّ ما تفعله الطبيعة على صعيد تصميم الغابات يزيد التنوع والتعقيد والاستقرار عبر الزمن بينما نحن نخفّض كلّ هذا بإعادة تصميم الغابات وتحويلها إلى مزارع» [٧]. ينبغي أن يتوقف تدمير الغابات القديمة، ويجب بذل الجهود العالمية الكثيفة لمحاولة ترميم المنظومات البيئية المتنوعة للغابات البرية. ومن حسن الحظ أن الضغط الشعبي الواسع النطاق يطبق حاليا على أيديولوجيا علم الغابات الحديث كي يُحدث إصلاحا إيكولوجيا رئيسيا. وحتى علماء الغابات الذين تدربوا على نهج بينشوت بدأوا الخضوع لتغير في الميول. وكما لاحظ أخيرا عالم الغابات الكندي بوب نيكسون:

> بما أني عالم غابات فقد تعلمت رؤية الغابات بما هي مصدر للألياف الصناعية. والآن، أعرف أن الغابات هي أكثر من تجمعات رأسية من الخشب المنشور، وكذلك هي أكثر أهمية من مجرد كونها مصدرا للمنتجات الاستهلاكية... فالغابات الطبيعية، وفق ما يطلعنا عليه البحث العلمي الجديد، لم تعد شيئا نتجول فيه، بالمعنى الاقتصادي، بحثا عن أرباح أعلى، بل عنصر أساسي في العمل المتوازن للحياة الكوكبية [٨].

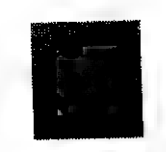
فكيف صارت حال البرية في المتنزهات الوطنية التي اقترحها موير وفي ظلّ التوجه المتمركز بشريا لأمريكا القرن العشرين؟ فالمتنزهات لا تسمح باستخراج الموارد ضمن حدودها، بما في ذلك من مناطق البرية المصنفة حديثا. لكن كثيرا من المتنزهات تأذّت عبر السنين من سياسات NPS التي غذت القيم وأنماط الحياة الأمريكية المهيمنة، والتي ترى في المتنزهات «مناظر» طبيعية في الأساس وملاذات استجمامية لقاطني المدن. وهذا شجع أسلوب ديزني لاند في السياحة المفرطة وإقامة المرافق المتطورة جدا، كالطرقات السريعة المحسنة («طرق المركبات ذات المناظر الخلابة») والاستجمام الممكنن من قبيل عربات التزلج (التي تعكّر الهدوء والحياة البرية) والاكتظاظ البشري: ما دعاه إدوارد آبي «السياحة المصنعة» (٩). باختصار، كان ثمة ترويج مطرد من قبل ذوي البواعث التجارية لتحويل هذه المتنزهات إلى «متنزهات كبرى» و«جواذب للانتباه على جوانب الطرق» الدولية.

بيولوجيا الحفاظ وما تحمله للسيرورات التطورية على الأرض

إن كفاية ما هو مصنف حاليا في عداد المناطق البرية والمحميات الطبيعية عبر العالم قد تلقى صدمة خطيرة في الثمانينيات نجمت عن اكتشافات الفرع المعرفي الجديد بيولوجيا الحفاظ conservation biology.

ففي الستينيات، خطا علماء الإيكولوجيا المحترفون خارج ميادين خبرتهم العلمية الضيقة وبدأوا في تحذير الجمهور من الكارثة البيئية الوشيكة. كما اقترحوا أيضا استراتيجيات عمومية متنوعة للتعامل مع هذه المشكلات. و«النشاط الفكري» الذي بدأ مع هؤلاء الإيكولوجيين «تمأسس» في فرع جديد من الإيكولوجيا سُمي «بيولوجيا الحفاظ». وطبقا لما يقوله ميتش فريدمان:

> تنظر بيولوجيا الحفاظ في تطبيق النظرية والمعرفة الإيكولوجية على جهود الحفاظ على الطبيعة. إن نشوء وفائدة هذا الفرع الجديد هو تقدم سارّ في حركة الحفاظ، حيث الاعتبارات الإيكولوجية تُطمس من قبل القوى السياسية والاقتصادية؛ وذلك عائد جزئيا إلى الفهم المتواضع للتأثيرات الناجمة عن قرارات استعمال الأراضي (١٠).



شقت بيولوجيا الحفاظ طريقها على نطاق واسع على يد مايكل سول (عالم إيكولوجيا وطالب سابق لدى بول إرليخ) الذي وصف بيولوجيا الحفاظ بأنها «فرع معرفي في مأزق»، إذ عليها تطبيق اكتشافاتها في غياب اليقين. فهذا الفرع الجديد يحقق التكامل بين المعايير الأخلاقية والاكتشافات الأحدث للعلم الإيكولوجي [١١].

قدم سول تعريفات علمية لمصطلحي «الحفاظ conservation» و«الصيانة preservation». ففي استعماله، تعني الصيانة «المحافظة على الأفراد أوالجماعات، ولكن ليس طوال فترة تغيرهم التطوري». ويقترح اعتماد مصطلح «الحفاظ» للإشارة إلى «السياسات والبرامج التي تعمل على الإبقاء طويل المدى للمجتمعات الطبيعية في شروط توفر لها إمكان التطور المتواصل». ويتقدم ميتش فريدمان خطوة إضافية ويطرح مفهوم «الحفاظ على المنظومة البيئية». وهذه المقاربة «تتضمن صيانة برية المنظومات البيئية: أي توفير ما يكفي من الأراضي والمكوِّنات الوظيفية ـ المخلوقات وموائلها ـ لتأمين استمرار السيرورات التي تطورت على نحو مشترك طوال زمن لا حدّ له» [١٢].

يمكن للمرء أن يعترض على اختيار المصطلحات. إن «الحفاظ» له ارتباطات سلبية مع أفكار بينشوت وموقف منظمة التنمية والحفاظ على الموارد. كما أن «الصيانة» لا تعني بالضرورة محاولة استبقاء شيء ما في حالة سكونية، وكأنه بريّة «معلّبة» أو «مجمّدة». لعلّ مصطلح «الحماية protection» يكون حياديا أكثر. لكن مصطلح «الحفاظ على المنظومة البيئية» يعني حماية المتصل الدينامي المستمر للسيرورات التطورية التي تؤسس السلامة الإيكولوجية الإجمالية للكوكب، بالمعنى الذي وصفه ألدو ليوبولد.

ولذلك من الواضح أن الهدف الأوّلي لادخار وتقدير مناطق البرية والمحميات الطبيعية البرية، من وجهة نظر بيولوجيا الحفاظ والأزمة البيئية، يتمثل في الحفاظ على، وحماية، النباتات والحيوانات والمنظومات البيئية البرية (التنوع الحيوي) واستمرار السيرورات التطورية البرية.

واستنادا إلى هذه الموضوعات، نحتاج إلى التمعن في الحقائق الإيكولوجية العالمية الراهنة. وكما يشير فريدمان:

ثمة عنصر من الهلع حاضر في أدبيات بيولوجيا الحفاظ، وكذلك في مجتمع القائلين بالحفاظ ككل. وينشأ هذا الهلع في الغالب عن المعدّل الحالي لانقراض الأنواع الحية، وعن التنبؤات بانقراض هائل وشيك. وبصعوبة نكاد نمتلك معلومات موثوقة حتى عن العدد الكلي للأنواع الحية على الكوكب، فتتراوح التقديرات بين ثلاثة ملايين وسبعة وثلاثين مليون نوع. ومع ذلك، فإن بعض الباحثين يتوقعون أن الانقراضات المسبَّبة من قبل البشر، ووفقا للمعدّل الحالي (الذي لا يأخذ بعين الاعتبار الكوارث العسكرية أو الأحداث غير المتوقعة) ربما تزيل ما مقداره ثلث الأنواع الحية على الكوكب في بضعة العقود التالية (مايرز، ١٩٨٧). وهذا الأمر يصدم أي شخص يثمّن القيم الذاتية للتنوع الطبيعي لكوكب الأرض وإبداعيته، أو يخشى على مصير البشرية والكوكب ككل. وفي حين أن معظم هذه الانقراضات تنجم عن إزالة الغابات المطيرة المدارية، فإن العمليات نفسها تحدث في المناطق المعتدلة، بما في ذلك الولايات المتحدة (ويلكوف وآخرون، 1986) [١٣].

وثمة مأزق آخر لفتت بيولوجيا الحفاظ انتباه الجمهور إليه، وذلك بنتيجة البحث الإيكولوجي الذي أجري في الثمانينيات؛ فالمحميات الطبيعية الموجودة حاليا (أعني: المتنزهات الوطنية ومناطق الغابات البرية) لا تفي بالمعايير الإيكولوجية الواقعية. فهي من صغر الحجم والتفكك بحيث لا تحمي التنوع الحيوي والسيرورات الإيكولوجية/ التطورية. ويزعم فريدمان:

لا يكفي أن نصون موئلا لكل نوع حي إذا أردنا الحفاظ على المنظومات البيئية؛ فالموئل يجب أن يبقى في ظل الشروط التي تطوّرت ضمنها الأنواع المتوطنة فيه. ولهذا السبب، فإن الغابات الوطنية، في السياق الراهن لإدارة «استعمالاتها المتعددة»، ربما لا تكون محميات طبيعية فعالة بالنسبة إلى كثير من الأنواع الحية.

تاريخيا، أُسست المتنزهات الوطنية والمحميات الأخرى تبعا لاعتبارات سياسية أو أخرى غير بيولوجية... وللحفاظ على التنوع الحيوي يجب أن تتطابق التخوم القانونية للمحميات الطبيعية مع المعايير الطبيعية

(نيومارك، ١٩٨٥). فمثلا، ربما تكون إحدى المحميات ضخمة (مثلا: الحديقة الوطنية إيفرغلادس) لكنها مع ذلك لا تحمي التكامل الإيكولوجي للمنطقة.

يقترح نيومارك (١٩٨٥) ألا تحتوي المحميات على مستجمعات الأمطار الكاملة فقط، بل وعلى الحد الأدنى من المساحة الضرورية للمحافظة على تعداد قابل للنمو من تلك الأنواع الحية التي تحتاج إلى أضخم النطاقات للتوطن. ونصّ آخرون على وجوب صون المنظومات البيئية المكتملة التي لم تمس (تيربورغ ووينتر - ١٩٨٠، نوس - ١٩٨٥) (١٤).

في السبعينيات عاين مايكل سول عشرين محمية للحياة البرية في شرق أفريقيا، بما في ذلك المتنزهات الوطنية الكبيرة تسافو وسيرنيجيتي، وقد توقع مع زملائه الباحثين أن:

> جميع المحميات سوف تعاني من الانقراضات في المستقبل القريب. وتتنبأ دراستهم بأن المحمية النموذجية، إذا ما أصبحت منعزلا استيطانيا، سوف تخسر تقريبا نصف أنواعها الحية الثديية الكبيرة على مدى خمسمائة العام القادمة... فالمنعزل الاستيطاني (متنزه وطني تحيط به غابة وطنية، مثلا) الذي ينخفض حجمه (نتيجة قطع الأشجار على تخوم المتنزه، مثلا) سوف يتناقص عدد الأنواع الحية فيه. إن الدليل التجريبي على مفعول التدهور منذرٌ، ويعكس السرعة التي يجب أن نعيد بها تقييم استراتيجيات الحفاظ وعلاج الوضع (١٥).

وعلى نحو إضافي يشير إدوارد غرومبين إلى أن:

> نيومارك (١٩٨٥) يتقصى ثمانية متنزهات وتجمعات من المتنزهات، ليجد أنه حتى أضخم المحميات كانت أصغر بست مرّات من الحجم اللازم لدعم الحد الأدنى القابل للتنامي من عديد الأنواع الحية، مثل الدب الرمادي وأسد الجبال والدب الأسود، وحيوان الشَّره wolverine والذئب الرمادي. وتطلعت دراسة حديثة أجراها سالواسير وآخرون (١٩٨٧) إلى ما وراء تخوم المتنزه وشملت الأراضي العامة المجاورة باعتبارها جزءا من شبكات الحفاظ. كانت النتائج متطابقة. فالمناطق الضخمة فقط (٨١ ألف كم مربع) كانت كافية لحماية الأنواع الحية الفقارية الكبيرة في المدى الطويل...

عمليا، إن كل دراسة من هذا النمط قد وصلت إلى استخلاصات متشابهة: ليس ثمة متنزه ضمن الحدود المشتركة للولايات المتحدة قادر على دعم الحد الأدنى من العديد القابل للتنامي للثدييات الكبيرة في المدى الطويل. والوضع يسوء [١٦].

وقد زعم فرانكل وسول أن «منطقة من مرتبة ٦٠٠ ألف كلم مربع (تعادل تقريبا مساحة واشنطن وأوريغون) ضرورية من أجل تنويع الطيور والثدييات الكبيرة» [١٧].

و يقتبس كريستوفر مانر عن سول أنه «للمرة الأولى على مدى ملايين السنين يصل التغير التطوري المهم لدى أغلب المتعضيات العليا إلى انقطاع حاد... إذ ربما يكون تطور الفقاريات في نهايته». ويزعم مانر أن ملاحظات سول ربما تكون مهمة كما هي اكتشافات كوبرنيكوس وداروين، «فبعد مائة عام أو نحوه فحسب من اكتشاف داروين لعلاقتنا الأساسية مع الطبيعة عبر التطور، فإننا، تبعا لما يقوله سول، نضع حدا لهذا التطور» [١٨].

والاستخلاص الذي لا مفرّ منه يتمثل فيما يلي: ثمة ضرورات لإدراك عمومي واسع النطاق بأن السياسات الحالية المتبعة لحماية البرية العالمية وصون الطبيعة تفشل على نحو بائس. لقد استندت السياسات والاستراتيجيات السابقة على فهم إيكولوجي غير كافٍ. لقد سدّ البشر بفعالية الشرايين التطورية لغايا Gaia (*) الأم.

إلى جانب حماية طبقة الأوزون، وتقليل مفعول الدفيئة إلى حدّه الأدنى، والعمل على استقرار (ومن ثم تخفيض) نمو وحجم عدد سكان البشر، فإن المهمة الإيكولوجية الأكثر حرجا التي تواجه البشرية في هذا العصر هي تصميم وتنفيذ استراتيجيات حقيقية لحماية احتياطي الطبيعة.

مقاربات التسوير الحمائي للمنظومة البيئية العالمية

حتى قبل أن يثبت علماء بيولوجيا الحفاظ ضرورة التوسيع الكبير للمحميات الطبيعية عبر العالم مع ممرات رابطة بينها، دعا الإيكولوجيون والبيئيون منذ ما يزيد على عشرين عاما إلى تسوير zoning على نطاق العالم، وذلك من أجل

(*) Gaia إلهة الأرض الإغريقية وتشير في الأدبيات البيئية إلى فرضية غايا hypothesis التي تنص على أن الأرض ككل، بما فيها من نطاق حيوي وغلاف جوي ومحيطات مائية وتربة والتفاعلات بين أحيائها وجماداتها، يمكن اعتبارها ككائن حي أو متعضية. اقترح الفرضية عالم الكيمياء الحيوية جيمس لفلوك James Lovelock وطور نظريته المتعلقة بها في كتابيه : Gaia (1979) و Ages of Gaia (1988). اقترح لفلوك وآخرون أفكارا إضافية، من بينها الاعتقاد بأن الأرض تعمل لغرض محدد من قبيل ترقية الحياة العضوية أو القيم الروحية [المترجم].

حماية المنظومات البيئية والأنواع الحية البرية. وكان ديفيد براور أول من طرح مثل هذا الاقتراح في العام ١٩٦٧. ومعلنا أن أقل من ١٠٪ من كوكب الأرض، في ذلك الوقت، قد نجا من الاستغلال التقاني من قبل البشر، اقترح حماية البرية المتبقية «ومنح الأشكال الحية الأخرى الحق في العيش المشترك» ضمن ما أسماه جيري ماندر متنزه كوكب الأرض العالمي [١٩].

و قد صدر اقتراح مهم آخر للتسوير في العام ١٩٧١ عن الإيكولوجي البارز يوجين أوديوم. اقترح أوديوم أن:

> النطاق الحيوي ككل يجب تسويره، وذلك لحمايته من التأثير البشري الضاغط. ينبغي أن نجمّد على نحو صارم المنطقة المدينية - الصناعية والمنطقة المنتجة (مناطق الزراعة والرعي والصيد البحري)، ونوسّع المنطقة المختلطة، ونوسّع بشكل كبير المنطقة المحمية، مثلا، المناطق والأنهار البرية. كما ينبغي شمل الامتدادات الهائلة لشواطئ البحار ومصبات الأنهار في المنطقة المحمية، إضافة إلى الغابات والمروج وأنماط الموائل المتنوعة. ينبغي أن نعلم أن المنطقة المختلطة ذات الاستعمالات المتعددة، بكل ما فيها من نشاطات كالتعدين وقطع الأشجار والرعي والاستجمام في الغابات الوطنية، ليست بديلا عما تحويه المنطقة المحمية من قيم علمية وجمالية ووراثية. إن مثل هذا التسوير، إذا ما نُفّذ في وقته، ربما يكون السبيل الوحيد للحد من التأثير المدمّر للمركّب المعقّد التقاني ـ الصناعي ـ الزراعي على الأرض.

و تعقيبا على اقتراح أوديوم، زعم جون فيليبس أن «المضيّ بعيدا في تقسيم النطاق الحيوي وتخصيص منطقة حماية سوف يكون عملا عقلانيا ساميا يستطيع الحيوان العاقل [أي، الإنسان] بواسطته حماية بقية الحياة على الأرض، وحماية نفسه، من نزعاته اللاعقلانية» [٢٠].

وفي العام ١٩٧٣ طرح بول شيبارد اقتراحا جريئا من أجل حماية المنظومة البيئية العالمية. فلأجل إتاحة المجال للتوسعات الهائلة في البرية غير المتأذية التي تحتاج إليها «المنظومات البيئية والتطورية بنسبة ضرورية لأجل متطلباتها الخاصة»، اقترح شيبارد إتاحة المجال للمناطق الداخلية من القارات والجزر للعودة إلى الحالة البرية. واستنادا إلى الافتراض المتفائل حاليا بأن عدد سكان الأرض سوف يستقر

في حدود العام ٢٠٢٠ عند ٨ مليارات نسمة، اقترح أن يعيش البشر في مدن متراصفة في أشرطة ضيقة على حواف القارات. وسوف تمتد نشاطات الصيد/ الكسب إلى البرية المركزية، لكن لن تكون ثمة إقامة دائمة هناك [٢١].

و استنادا إلى توجهه المتمركز إيكولوجيا، يتنبأ شيبارد بالمقادير الهائلة من البراري التي تلزم من أجل العمل الإيكولوجي والتطوري السليم لكوكب الأرض. لكن اقتراحه يثير عددا من المشكلات العملية والاجتماعية/ السياسية، ليس أقلّها (١) المشكلات المادية المرتبطة بإعادة تموضع البشر على حواف القارات، (٢) الضغوط التي سوف تمارسها هذه الجماعات البشرية المتمركزة على المنظومات البيئية لشواطئ المحيطات ومصبات الأنهار. في هذه المرحلة من التاريخ، من المحتمل أن ما هو واقعي أكثر يتمثل في توسيع مناطق حماية المنظومات البيئية وربطها بعضها مع بعض والإبقاء على نماذج الاستيطان البشري الموجودة الأساسية.

و قد تمّ تطوير استراتيجيتين أخريين لحماية المنظومات البيئية البرية وهما، مفهوم احتياطي النطاق الحيوي، وهو جزء من برنامج الإنسان والنطاق الحيوي التابع لليونسكو، ومنظومة المواقع التراثية العالمية. ووفقا لما يقوله إدوارد غرونبين:

> يتألف نموذج محمية النطاق الحيوي من أربع مناطق متكاملة: نواة محمية ضخمة؛ ومنطقة فاصلة، ومنطقة ترميم، ومنطقة حضرية مستقرة حيث «يعيش الناس على فطرتهم بتناغم مع البيئة»... وقد تبنت خدمة المتنزه الوطني رسميا نموذج محمية النطاق الحيوي كمرشد لها في تخطيط أراضي الأقاليم [و] بعد ثمانية عشر عاما، توجد في الولايات المتحدة ٤١من محميات النطاق الحيوي يعد الكثير منها بمنزلة متنزه وطني وأراضي غابات [٢٢].

يرى غرونبين بعض الممكنات المتاحة في تصنيف المواقع التراثية العالمية، لكنه يحاجج بأن ثمة مشكلات جدّية مع مفهوم محمية النطاق الحيوي: فالمناطق غير متصلة على نحو ملائم كما أن النواة «المستدامة ـ ذاتيا» ليست على قدر من الضخامة تكفي من أجل إتاحة المجال للتنويع. ويقترح أن تتم الاستعاضة عن نموذج محمية النطاق الحيوي بمنظومة وطنية للمحميات البيولوجية.



الترميم والتسكين والإشراف الإيكولوجي

يحاجج غرونبين أيضا بأن تأسيس محميات بيولوجية يتطلب تكملة بواسطة برنامج كبير للترميم الإيكولوجي:

> ينبغي أن يتحد ترميم الأراضي المتأذية مع هدف التنوع الفطري. وهذا يتماشى مع استراتيجية إنقاذ البرية التي طرحها نوس (١٩٨٦)، وسوف يشتمل على ترميم واسع النطاق لدورات الحريق الطبيعية، وإنقاذ الأنواع الحية المهددة والمعرضة للخطر والمقتلعة من موائلها، ومشاريع إغلاق الطرق وإعادة التحريج، وإعادة تأهيل المجاري المائية من أجل زيادة مواقع صيد السمك الأصلية على طول المجرى، والكثير من غير ذلك (انظر بيرغير، ١٩٨٥). وما أن يتم ترميم منطقة معينة حتى تتخذ الطبيعة مجراها بأدنى حدّ من تدخل القيمين على الأعمال. وإن مقدار العمل الذي يجب إنجازه سوف يعادل تقريبا خسارة الوظائف في الصناعات الاستثمارية [٢٣].

إن مفهوم الترميم الإيكولوجي جوهري من أجل جميع المناطق، لكن مشكلات خطيرة تنشأ عندما يحاول المطورون استخدامه كتسويغ للإجراءات «التسكينية»، زاعمين أنه يمكننا مواصلة تطوير (أي: تدمير) المنظومات البيئية البرية، واستبدال الحياة البرية، ومن ثمّ موازنة هذه الخسارات عن طريق «ترميم» منطقة تعادلها في مكان آخر. وهذه مقاربة حمقاء قصيرة النظر وجزء من «متلازمة ديزني لاند» الإجمالية وذهنية فحواها أن «البراعة البشرية والمهارة التقانية يمكنها حلّ جميع مشكلاتنا». وهذا يسقط من حسابه أن سيرورة الترميم صعبة وباهظة، إلى جانب احتمال ألا تلاقي مشاريع الترميم سوى نجاح جزئي. والاحتمال الأرجح أنها لا تتمكن من إعادة إنتاج كامل التعقيد والتنوع الهائلين للمنظومات البيئية التي دُمّرت. علاوة على ذلك، فإن الإجراءات التسكينية وتقارير الأثر البيئي، كما توجد حاليا في القانون البيئي، وكما تدرّس في برامج الإدارة البيئية في الكليات والجامعات، تعمل أساسيا على «تشحيم عجلات» التطور والنمو المتواصلين في الوقت الذي تتشظى وتتخرب موائل الحياة البرية، ويستمر الاختفاء القاسي للمجموع النباتي البري والمجموع الحيواني البري.

و قد طفت على السطح من جديد المناظرة بين المركزية البشرية والمركزية الإيكولوجية وذلك في سياق توضيح مفهوم «الترميم الإيكولوجي». يحاجج بعض منظري الترميم في سبيل مقاربة إشرافية stewardship يتم بواسطتها التعامل مع مناطق الترميم، وكأنها إقطاعات زراعية ينبغي باستمرار التلاعب بها و«تحسينها» من قبل البشر (وهذا شبيه بأيديولوجيا وكالة خدمة الغابة وغاباتها «المحسّنة» وراثيا). على سبيل المثال، يقترح جون هاربر، وهو أحد منظري الترميم، النموذج التلاعبي التدخلي للعلم والعائد إلى ديكارت وبيكون، وذلك باعتباره نموذجا مناسبا للإيكولوجيا ولإيكولوجيا الترميم:

> من المفترض أن يكون جوهر علم الإيكولوجيا تطوير فهم لكيفية عمل الطبيعة بما يمكننا من التنبؤ بسلوكها وإدارتها والتحكم بها وفق ميولنا... [ومن هنا] أهمية المقاربة التلاعبية التجريبية في البحث الإيكولوجي، كتلك التي تمثلها إيكولوجيا الترميم.

ثمة في مفهوم هاربر عن الترميم الإيكولوجي تلاعب وتحكم بالكلمات، على طريقة ما يصفه جورج أورويل، فإذا استمرّ التلاعب، لن يكون هناك ترميم إيكولوجي. إن اقتراح نموذج الإشراف الإداري المهيمَن عليه بشريا في إيكولوجيا الترميم (صورة «الحدائقي السعيد المشارك» التي قدمها رينيه دوبوس) يجعل هاربر يبدو غير مكترث كليا بالتوسع المستمر في النشاط التدجيني البشري ولا بإلغاء المزيد من الحياة البرية، في حين يفترض في ذات الوقت أن البشر أكفاء في إدارة الطبيعة. وقد ردّ علماء إيكولوجيا محترفون مثل فرانك إيغلير قائلين إن «الطبيعة ليست فحسب أكثر تعقيدا مما نفكّر، إنها من التعقيد بحيث إننا نستطيع أن نفكر!» [٢٤].

يزعم النقاد أن أنصار المحميات الطبيعية (الخالية إلى حد كبير من التدخل والتلاعب البشري) ينظرون إلى الطبيعة باعتبارها «راكدة». ولكن بدءا من ثورو وموير وصولا إلى علماء بيولوجيا الحفاظ الحديثين، فإن حماية البرية في المحميات الطبيعية (أو البراري) أصبح ينظر إليها كحماية للتغير التطوري البري: وبكلمات سول، كحفاظ على «المجتمعات الطبيعية في شروط تتيح لها إمكان التطور المستمر». فيجب أن تعقب الترميم الإيكولوجي، كما

يقترح غرونبين، إتاحةُ المجال للطبيعة كي تأخذ مجراها بأقل حدّ ممكن من تدخل القيمين على الأعمال. «إن مفاهيم الترميم الإشرافي ينبغي قصرها على الثقافة الحيوية bioculture».

الطبيعة الحرّة والثقافة الحيوية والإقليمية الحيوية

أضاف آرني نايس تعديلا مهما إلى اقتراحات التسوير واستراتيجيات حماية المنظومات البيئية بتمييزه بين مناطق حماية البرية (حيث لا يعيش البشر ويحظر استخراج الموارد) وما يدعوه الطبيعة الحرّة. تتكون «الطبيعة الحرّة» من مناطق ذات توطّن بشري ضئيل نسبيا (مثلا: سفوح التلال في سيبيرا، أجزاء من أوروبا الشمالية، والكثير من مناطق العالم الثالث)، حيث السيرورات الطبيعية البرية لا تزال سليمة وغالبة بشكل أساسي. ينبغي تسوير هذه المناطق بغية حماية السيرورات الطبيعية والحياة البرية، مع تشجيع للعيش غير الاستغلالي في الإقليم الحيوي. إن ما تبقى من شعوب قبلية فيً العالم الرابع ممن لا يزالون يتبعون طرقا تقليدية ذات تأثير ضئيل في المنظومات البيئية البرية، هؤلاء يمكن التفكير بأنهم يعيشون في مناطق الطبيعة الحرّة [٢٥].

إن إحدى السمات المحورية للتفكير في المجتمعات المستدامة بيئيا تتمثل في الانتقال نحو اللامركزية وطرق العيش الإقليمية الحيوية، وهذا يتضمن إعادة سكنى وترميم المنظومات البيئية المتأذية. لكن رودريك ناش، أحد الأنصار والمنظرين البارزين لحماية البرية، قَلِق من أن الانتقال الشامل نحو إعادة سكنى الأقاليم الحيوية للأرض في هذه المرحلة (ما دعاه «سيناريو الحديقة») سوف يكون كارثيا من الناحية الإيكولوجية: «إن المشكلة تتمثل، بالطبع، في الأعداد. إذ ثمة بكل بساطة الكثير جدا من البشر على الكوكب بما لا يتيح نزع المركزية باتجاه السكن في بيئات حدائقية مع الإبقاء على مقادير مهمة من البرية» [٢٦]. وفي موضع آخر، يصف ناش الإقليمية الحيوية بأنها «المحاولة المعاصرة لإعادة السكنى في مناطق البرية» [٢٧].

إن ناش محق تماما في لفت الانتباه إلى حدود أي برنامج إقليمي حيوي مفرط في طموحه عند هذه المرحلة من التاريخ. كما ليس واضحا أن نية الإقليميين الحيويين المعاصرين تتجه نحو إعادة السكنى في مناطق البرية.

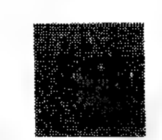
فالمنظرون البارزون للإقليمية الحيوية من أمثال، بيتر بيرغ وغاري سنايدر ورايموند داسمان وتوماس بيري وكيرك باتريك سيل على وعي تام بأهمية تأسيس مناطق برية/ محمية متعاظمة التوسع. وإن طرق العيش الإقليمية الحيوية ملائمة «للطبيعة الحرة» وللمدن المعاد بناؤها إيكولوجيا كما تقترح مشاريع من قبيل مشروع بيتر بيرغ عن «المدن الخضراء» (٢٨). سوف تحتوي المدن الإيكولوجية المعاد تصميمها مناطق برية وشبه - برية مرصّعة بمناطق توطن بشرية، وذلك إمّا عن طريق حماية وتوسيع المناطق البرية وشبه البرية التي توجد حاليا على مقربة من المدن، أو عن طريق ترميم مثل هذه المناطق.

و يشير رودريك ناش إلى أن «إدوارد آبي عبّر في عام ١٩٨٣ عن اعتقاده الأساسي بأنه لا حق للبشر في استعمال ما يزيد على مقدار محدود من الكوكب وأنهم للتوّ قد تجاوزوا هذا الحدّ. الأماكن البرية يجب أن تبقى برية». وفي العام ١٩٨٥، زعم بول إرليخ، عالم الإيكولوجيا في ستانفورد، أنه «في بلد كالولايات المتحدة، لا يوجد أدنى مبرر لتطوير إنش مربّع واحد إضافي من الأراضي». وفي المسح الذي أجرياه عام ١٩٨٧ للمشكلات البيئية في العالم، اقترحت آني وبول إرليخ سياسة عامة «خطواتها الأولية عدم السماح بأي تطوير لأي أراض بكر إضافية... فمهما يكن ما تبقى من أراض سليمة نسبيا وتسند مجتمعا حيوياً بأي درجة من الأهمية، يجب ادخارها والدفاع بضراوة عنها في وجه التعديات» (٢٩). وكما أشارا، فإن «ستة مليارات من البشر الموجودين الآن على كوكب الأرض قد دمروا أو استولوا على ٤٠٪ تقريبا من إنتاجية الكتلة الحيوية على الأرض» (٣٠).

أيضا، يشجع الأخلاقي البيئي بول تايلور فكرة حماية البرية باعتبارها موئل الأنواع الحية. ويزعم أنه يجب علينا أن:

> نضع باستمرار قيودا على أنفسنا، بحيث نتسبب بأقل تدخل ممكن في المنظومات البيئية وكائناتها من النباتات والحيوانات... فإذا كان لدى البشر الاهتمام الكافي بالعالم الطبيعي، فهم يستطيعون التحكم في نمو أعدادهم، وتغيير عاداتهم الاستهلاكية، وتنظيم تقانتهم بحيث ينقذون جزءا على الأقل من سطح كوكب الأرض بما هو موئل للنباتات والحيوانات البرية (٣١).

و يجد تايلور أن من الضروري التمييز بين الحاجات الأساسية للبشر في مقابل متطلباتهم غير الأساسية. فلكي يتيحوا عددا كافيا من موائل الأنواع الحية، يجب على البشر التخفيف من متطلباتهم غير الأساسية وعاداتهم



الاستهلاكية عندما تصل هذه إلى حد التعارض مع الحاجات الأساسية اللازمة للأنواع الحية الأخرى من أجل بقائها وعافيتها. يتفق تحليل تايلور مع تمييز نايس بين الحاجات والمتطلبات الحيوية وغير الحيوية، هذا التمييز الوارد في برنامج الإيكولوجيا العميقة (٣٢).

و يقدم بول تايلور إسهاما مهما آخر في النقاش حول التسوير الحمائي للمنظومة البيئية يتمثل في مفهوم الثقافة الحيوية. ويعرّف الثقافة الحيوية بأنها «ذلك الجانب من أي ثقافة بشرية الذي من خلاله يبتدع وينظّم البشر بيئة لأشياء حية ويستغلونها منهجيا من أجل المنفعة البشرية» (٣٣). فالزراعة واسعة النطاق، والحيوانات الأليفة، وتربية النباتات والحيوانات الداجنة، و«مزارع الأشجار»، تنتمي جميعها إلى الثقافة الحيوية البشرية. وفي الواقع، يفصل التسوير الحمائي للبرية عالمَ الحياة البرية عن النشاطات البشرية الاستغلالية الناشئة عن الثقافة الحيوية. ويمكن تصور «الطبيعة الحرّة» على أنها نوع من المنطقة الهجينة الفاصلة (حيث السيرورات الإيكولوجية البرية هي الغالبة) التي تتوضع بين مناطق الحماية ومناطق الثقافة الحيوية.

إن مفهوم تايلور عن الثقافة الحيوية مفيد. فهو، على سبيل المثال، يساعدنا على إدراك أن كثيرا من الحركات منخرطة في المقام الأول في الترميم الإيكولوجي للثقافة الحيوية. إن حركة الزراعة العضوية (التي ألهمها ويندل بيري وويس جاكسون) مثال على هذا. أمّا حركة حقوق الحيوان، إذ تُعنى بـ «حقوق» جميع الحيوانات قاطبة فإنها تخفق، على الأقل نظريا، في التمييز بين أوضاع الحيوانات الداجنة ضمن الثقافة الحيوية والوضعية المختلفة تماما للحيوانات البرية في المنظومات البرية، وذلك يؤدي أحيانا إلى نتائج ضدّ - إيكولوجية منذرة بالسوء.

إن الأهداف والممارسات غير الإيكولوجية الراهنة لمنظمة وكالة خدمة الغابة (والممارسات المماثلة حول العالم) المتمثلة في إزالة المنظومات البيئية للغابات البرية واستبدال «مزارع الأشجار» بها يمكن رؤيتها الآن كمحاولة لبسط الثقافة الحيوية على حساب الحالة البرية. ويشير تايلور إلى أن أخلاقيات الثقافة الحيوية تختلف أساسيا عن أخلاقيات «عدم التدخل» جوهريا الملائمة لمناطق البرية/ الحماية. لعلّ نسخة متنورة إيكولوجيا من نموذج «الإشراف» تكون ملائمة للثقافة الحيوية، ولكن ليس لمناطق البرية/ الحماية. تنشأ ضروب

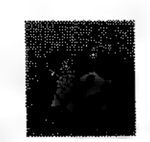
مختلفة من المشكلات عندما يحصل إدخال قسري لحيوانات داجنة فقدت ضراوتها (وأخرى مجلوبة) إلى منظومات بيئية برية وعندما تتيه حيوانات برية عن مناطق الحماية وتدخل مناطق الثقافة الحيوية وعندما توجد مجتمعات خليطة من البري والداجن كما في «الطبيعة الحرّة»[٣٤].

حماية البرية في العالم الأول

يبقى حتى الآن السؤال حول ما ينبغي حمايته من كوكب الأرض ضمن براري ومناطق حماية المنظومات البيئية الأخرى. لقد أتت الإجابة الأساسية على هذا السؤال جوهريا من قبل البحوث الحديثة للعلماء في بيولوجيا الحفاظ: ما يكفي من الموائل لحماية تنوع ووفرة الأنواع الحية البرية، والسلامة الإيكولوجية المتواصلة لكوكب الأرض، وهذا يتضمن، من بين أشياء أخرى، التنويع المستمر والتغير التطوري البري. وفي موازنة هذه المحاور، طرح آرني نايس رؤية إيكولوجية مستقبلية يمكننا التقدم صوبها:

> أنا لا أقول يجب علينا أن نصون الغابات البدائية ككل، ولكن لو نظرنا إلى ما حدث في الماضي لأمكننا تخيل عملية تطوير على نحو يتمّ فيه صون الثلث باعتباره برية، وثلث باعتباره طبيعة حرّة ذات مجتمعات مختلطة، وثلث يبقى من أجل المدن والطرقات المعبدة، إلخ... [ثقافة حيوية]. من المحتمل أن هذا سوف يفي بالغرض، وأخمّن أن معظم الناس ذوي التأثير في شؤون البيئة سوف يوافقون. لكن، بالطبع، إنه مجرد خيال بري، وهو، بالمصادفة، نوع مهم من البريّة![٣٥]

كي ندرك كم أننا في الولايات المتحدة بعيدون عن التوازن من الناحية الإيكولوجية علينا أن ننظر، استنادا إلى اقتراح نايس، في النقطة الأساسية التي أثارها توماس فليسشنر وفحواها أن «ما يزيد على ٩٥٪ من الولايات المتحدة المتجاورة قد تبدلت حالتها الأصلية. وأن ٢٪ محمية قانونيا من الاستخدامات الاستغلالية»[٣٦]. وحتى تلك الـ ٢ ٪ تفتقر إلى حماية إيكولوجية كافية. على سبيل المثال، إن وكالة خدمة الغابة، وهي التي صنّفت قانونيا المناطق البرية، تواصل السماح ضمن حدود هذه المناطق بالتعدين ورياضة الصيد ورعي الحيوانات الداجنة. وتُبذل الآن جهود تشريعية لتعديل قوانين التعدين الموجودة



التي كانت السبب في الكثير من إساءة استخدام الأراضي العامة. وقد زعم البعض، بعيدا عن التدمير الذي لحق بالغابات القديمة، أن السبب الأعظم وراء التدمير البيئي الذي لحق بالأراضي العامة (في كل من مناطق البرية وغير البرية) هو رعي الماشية والأغنام. إن رعي الحيوانات الداجنة يدمّر مجتمعات الأعشاب والنباتات الطبيعية، ويسبب تحاتّ التربة، ويؤذي الأنهار ومخزونات الماء الأخرى، ويزاحم الحياة البرية، ويؤدي إلى برامج فيدرالية من أجل قتل أعداد ضخمة من المفترسات الكبيرة (بما في ذلك التسميم ونصب الشراك لأعداد هائلة من الكائنات الحية البرية «غير المستهدفة»)، وهذا يجب أن يتوقف [٣٧].

كي يبدأ تحقيق التوازن الإيكولوجي في استخدام الأراضي، فإنه بعد إلغاء الاستخدامات المدمرة بيئيا للبراري الموجودة حاليا التي صنفتها وكالة خدمة الغابة، يجب تضمين نسبة ال ٣٪ المتبقية من البرية الواقعية (غير المصنفة) في مناطق الحماية. وهذا سوف يجلب للولايات المتحدة المتجاورة ما مجموعه ٥٪ موائل محمية. وذلك يترك الولايات المتحدة المتجاورة أقل ٣٠٪ تقريبا من دون نسبة ثلث للبرية، وثلث للطبيعة الحرّة، وثلث للثقافة الحيوية (دون أن نأخذ بالاعتبار، حاليا، تسوير الطبيعة الحرّة).

في ظلّ شروط وتدابير مرسوم البرية العائد للعام ١٩٦٤، دارت سابقا معارك في الكونغرس حول التصنيف القانوني للبرية إلى متنزهات وطنية وغابات وطنية، وقد اضطرّ التيار الرئيسي من البيئيين الإصلاحيين إلى قبول تسويات في كلتا الحالتين، خصوصا الأخيرة. وحول تسوير أراض واعتبارها برية، تجري الآن معركة تتعلق بـ ٢٥٠ مليون فدان من الأراضي التي أدارها مكتب إدارة الأراضي BLM. ويدرس المكتب ١٠٪ من أراضيه (أي ٢٥ مليون فدان) من أجل تصنيف محتمل لها كبريّة (معظم أراضي المكتب سُلّمت بعقود إلى شركات خاصة وأفراد من أجل التعدين ورعي الحيوانات الداجنة). ومن المتوقع أنه، بعد اختتام الجدال السياسي والوصول إلى تسويات، سوف تشمل الحماية القانونية ١٠ ـ ١٥ مليون فدان فقط. ويجب تذكّر أن تلك الأراضي التي يجري النقاش حولها (العائدة إلى وكالة خدمة المتنزهات، ووكالة خدمة الغابة، ومكتب إدارة الأراضي) هي أراض عامة!

إن مرسوم البرية العائد إلى العام ١٩٦٤، رغم أن من صاغه وضغط بنجاح من أجله هم الحفاظيون المخلصون، وثيقة قبل ـ إيكولوجية، وبالتالي، فإن الأهداف والتدابير المنصوص عليها ضمنه لا تعكس الأصقاع الهائلة من

مناطق حماية البرية (ودرجة الحماية) اللازمة من أجل حماية الأنواع الحية والمنظومات البيئية، وخصوصا تنويع الثدييات الكبيرة. ففي إحدى المقالات في مجلة إخبارية حديثة تناقش مرسوم البرية والمعركة الفائتة حول براري مكتب إدارة الأراضي مازلنا نراها تصوغ القضايا إلى درجة كبيرة بلغة سياسة التسوية طبقا للمصلحة ـ الخصوصية المتمركزة بشريا: البرية المعدّة للاستجمام مقابل «الاستجمام ـ الممكن والمصالح التجارية». أمّا القضايا الإيكولوجية فيتم تجاهلها تقريبا (٣٨).

كي نرفع نسب منطقة حماية البرية وصولا إلى رقم ٣٠٪، سيكون من الضروري على الأرجح إدخال معظم أراضي وكالة خدمة الغابة ومكتب إدارة الأراضي في مناطق الحماية وكذلك ترميمها لتصبح موئلا للحياة البرية. إن الاقتراح الحديث من قبل ديبورا وفرانك بوبر من جامعة روتغيرز الذي يدعو إلى إرجاع منطقة السهول الكبرى Great plains إلى موئل للجاموس سوف يزيد أيضا على نحو كبير مناطق حماية المنظومات البيئية.

و قد تمّ أخيرا تحسين وصقل هذه الاستراتيجيات الهادفة إلى حماية البرية والتنوع الحيوي. فعلى سبيل المثال، عمل مشروع الأراضي البرية عن كثب مع علماء بيولوجيا الحفاظ لتطوير استراتيجية إنقاذ البرية شمال أمريكا. ووفقا لما يقوله داف فورمان:

> متجاوزين إلى حد بعيد المنظومات الراهنة للمتنزهات الوطنية، وملاذات الحياة البرية، ومناطق البرية، حيث المحميات الفردية بمنزلة جزر في البرية غير مترابطة وسط بحر من المناظر المعدّلة ـ بشريا، يدعو [علماء بيولوجيا الحفاظ] إلى إنشاء مراكز برية ضخمة، ومناطق حاجزة وممرات بيولوجية... سوف تضمن الممرات البيولوجية طرقا للتنقل بين محميات المراكز من أجل بعثرة الأنواع الحية ذات المدى الواسع في حركتها، ومن أجل التبادل الوراثي بين العشائر، ومن أجل هجرة الكائنات الحية استجابة للتغير المناخي. وسوف تحاط محميات المركز بالمناطق الحاجزة التي سوف يسمح ضمنها بمستويات متزايدة من النشاط البشري المنسجم بعيدا عن المراكز... ويقترح علماء بيولوجيا الحفاظ البدء بما هو موجود من



متنزهات وطنية، ومناطق برية، والمناطق الأخرى الطبيعية المحمية وغير المحمية [وتوسيعها وربطها]... إن المفهوم الأساسي في هذا النموذج للمنطقة البرية هو الترابطية [٣٩].

و قد ناقش فورمان أخيرا تاريخ حركة الإقليم الحيوي/ إعادة السكنى بدءا من كتابات غاري سنايدر، وبيتر بيرغ، ورايموند داسمان. ويزعم أن الجزء المركزي من برنامج أي مجموعة إقليمية حيوية ينبغي أن يكون إنشاء محمية برية مركزية كبيرة حيث تتواجد فيها كل المخلوقات الفطرية والتدفق الطبيعي لا يمس. ويجب تأسيس وحماية محميات برية أخرى، سواء صغيرة أو كبيرة، عبر الإقليم الحيوي، وتؤسس ممرات بيولوجية تسمح بالتدفق الحر للمادة الوراثية فيما بينها، وكذلك إلى محميات مماثلة في إقليم حيوي آخر... يجب أن تكون محميات البرية المركزية هذه بمنزلة مقامات مقدسة لدينا باعتبارنا أناسا توطّنا من جديد، لكنها تتجاوز حتى قدسيتها بالنسبة إلينا لأنها، ببساطة، ما هي عليه ـ احتياطيات التنوع الفطري [٤٠].

منظور دولي

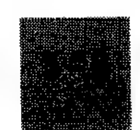
يتم على نحو متزايد إدراك أن مشكلاتنا البيئية عالمية في مداها، وأنها، بحد ذاتها، تتطلب تعاونا دوليا فعالا. وقد أوضح نوبل براون، مدير برنامج الأمم المتحدة البيئي، أن مجلس البيئة (مقارنة مع مجلس الأمن) قد يصبح واقعا في القريب العاجل [٤١]. فمع التوقعات بان يرتفع عدد سكان البشر إلى ما بين ١٠ إلى ١٥ مليارا، إذا لم يكبح، في أواسط القرن الواحد والعشرين (يحاجج علماء بيولوجيا الحفاظ أن ١ إلى ٢ مليار نسمة على صعيد العالم، ويعيشون بارتياح في مستوى الحاجات الأساسية الاستهلاكية، سوف يكون الحد الأقصى لما يدعوه نايس استدامة بيئية «شاملة») تحتاج الأمم المتحدة إلى إعادة تنظيم وكالات تنظيم السكان وبرامج الحماية البيئية التابعة لها كي تعكس مقاربة النطاق الحيوي المتكاملة والفعالة والعصرية للمشكلات البيئية. وقد سبق أن تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة رسميا توجها متمركزا إيكولوجياً عندما وافقت على البيان العالمي من أجل الطبيعة في العام ١٩٨٢. يؤكد البيان: «أن كل شكل للحياة فريد ويتعهد باحترامه بغض النظر عن قيمته بالنسبة إلى البشر، ويمنح الكائنات الحية الأخرى مثل هذا الاعتراف، وأنه يجب على البشر الاسترشاد بدستور أخلاقي للعمل... يجب احترام الطبيعة وعدم تمزيق سيرورتها الأساسية» [٤٢].

ينبغي تقدير قساوة الأزمة البيئية حق قدرها، ويتطلب الأمر إعادة التوكيد على البيان من أجل الطبيعة وتنفيذه بفعالية، فقد دخلت البشرية الآن إلى حقبة الاضمحلال البيولوجي كما يسميها بعض الإيكولوجيين!

إن إلحاح الأزمة البيئية يوحي بأن على الأمم المتحدة إعطاء الأولوية العليا للعمل على استقرار عدد السكان في أقصر زمن ممكن مع ضمان حماية الكرامة البشرية ومُثُل العدالة. إن برامج تنظيم الولادات، بما في ذلك جعل موانع الحمل متاحة بحرية لكل من يرغب باستعمالها، أثبتت أخيرا أنها ذات فعالية كبيرة في خفض مثير لعدد المواليد في بلدان محددة من العالم الثالث. وكذلك من المهم أيضا استقرار عدد السكان، ومن ثمّ خفضه، في بلدان العالم الأول. إن التمويل الضخم وإنجاز مثل هذه البرامج أمر مطلوب فورا في كل مكان من العالم إضافة إلى تحسين شروط العيش الأساسية في بلدان العالم الثالث، وتثبيط النزعة الاستهلاكية ونزعة التصنيع المتزايد في كل مكان من العالم، وذلك كجزء من برنامج شامل من أجل الاستدامة البيئية والاقتصادية. كما يجب البدء ببرامج تعليمية كبرى من أجل نشر المعرفة البيئية بين شعوب العالم.

و خلافا لبلدان العالم الأول، التي أصبحت مفرطة في التطور ومكتظة بالسكان وغير مستدامة، تحتاج بلدان العالم الثالث إلى تحسين معايير العيش المادية الإجمالية حتى عبر سبل مستدامة بيئيا. فمن غير الواقعي وغير المنصف توقع أن تتحول بلدان العالم الثالث إلى حماية منظوماتها البيئية البرية على حساب الحاجات الحيوية الضرورية لسكانها البشر. لكن يجب أن تقدر قساوة وخطورة الأزمة البيئية حق قدرها. وينبغي تشجيع بلدان العالم الثالث على تبني أولوية عليا - ما أمكن - لتأسيس مناطق حماية للمنظومات البيئية، وكذلك لحماية مناطق الطبيعة الحرّة الواسعة.





الهـوامـش

(١)

(1) Aldo Leopold. A Sand Country Almanac with Essays on Conservation from Round River (New York: Ballantine Books, 1966), p. 238.

(٢) الرأي الذي تلطفه أحيانا فكرة أن للأشجار أرواحا.

(٣) Leopold. Sand County, p. 245.

(٤) وهذا الذعر يثيره بلا ريب أتباع الأكويني. لكن الحقيقة هي أننا نستطيع التحدث بشكل جيد عن منظومات قاصرة ومتشظية لا يمكن تحديد ماهيتها.

(5) John Passmore. Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions (NewYork: Scribner's, 1974).

(٦) إذا وسعنا «الاستعمال»، بشكل غير مشروع إلى حد ما، كي يشمل الاستعمال لأجل الصيانة، فإن مبدأ الاستعمال الشامل يتحول إلى مبدأ حميد، على الأقل بالنظر إلى تأثيراته الفعلية. علينا ملاحظة أن مبدأ الاستعمال الشامل مرتبط بالنظر إلى الطبيعة كمورد.

(7) P. W. Barkley and D. W. Seckler. Economic Growth and Environmental Decay: T he Solution Becomes the Problem (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972).

(٨) الميتا ـ أخلاق، كما هو معتاد، نظرية في الأخلاق والأخلاق العليا من حيث سماتها وأفكارها الأساسية.

(٩) Barkley and Seckler. Economic Growth and Environmental Decay, p. 58.
المبدأ المتصل بذلك هو أن المشروع الحر (المعدَّل) يمكن أن يعمل ضمن قيود/حدود مشابهة.

(١٠) ثمة شرح وافٍ لمبررات المآسي التي تصيب المشتركات العمومية، انظر: Barkley and Seckler, Economic Growth and Environmental Decay.

(١١) بعض هذه النقاط أثارها المعترضون على إساءة البشر معاملة الحيوانات، انظر خصوصاً المقالات التي جمعت في S. and R. Godlovitch and J. Harris, eds., Animals, Men and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-humans (New York: Grove Press, 1971).

(12) H. L. A. Hart. "Are There Any Natural Rights?" reprinted in A. Quinton. ed., Political Philosophy (London: Oxford University Press, 1967).

(٢)

(١) ظهرت فقرات من هذه المقالة في دورية Animals, Men and Morals, edited by S. and R. Godlovitch and J. Harris (Gollanc and Taplinger, London 1972) in The New York Review of Books, April 5,1973. والتوجه العام لتفكيري في هذا الموضوع أدين به إلى حوارات مع عدد من الأصدقاء في أكسفورد خلال العامين ١٩٧٠ و١٩٧١، خصوصا ريتشارد كيشين وستانلي غودلوفيتش، وقبلهم، روسليند غودلوفيتش.

(2) The Methods of Ethics (7lh Ed.) p. 382 .

(٣) For example, R. M. Hare, Freedom and Reason (Oxford, 1963) and J. Rawls, A Theory of Justice (Harvard, 1 972). ومن أجل عرض موجز لهذا التوافق الأساسي حول هذه القضية بين هذه المواقف وغيرها انظر R. M. Hare, "Rules of War and Moral Reasoning," Philosophy and Public Affairs, vol. 1. no. 2 (1972).

(4) Introduction to the Principles of Morals and Legislation, ch. XVII.

(٥) أدين بمصطلح «النوعانية» للدكتور ريتشارد رايدر.

(٦) من أجل انتاج ١ lb من البروتين في شكل لحم بقري، نحتاج إلى إطعام مقدار ٢١ lb من البروتينات للحيوان. الأشكال الأخرى من الدواجن لا تنتج تقريبا مثل هذا الأثر، لكن المعدل الوسطي في الولايات المتحدة لا يزال ١ : ٨. وقد خُمن أن كمية البروتين التي يفقدها البشر بهذه الطريقة تعادل ٩٠ في المائة من العجز العالمي السنوي في البروتين. من أجل عرض موجز لهذا الموضوع انظر: Frances Moore' Lappe, Diet for a Small Planet (Friends of The Earth /Rallantine, New York 1971). pp. 4-11.

(٧) مع أن المرء ربما يظن أن قتل كائن على نحو بين هو الخطأ الأقصى الذي يمكن ارتكابه بحقه، فإنني أعتقد أن التسبب في المعاناة والألم هو مؤشر أوضح على النوعانية، لأن ثمة حجة تقول إن جزءا على الأقل مما هو خطأ في قتل إنسان يتمثل في أن البشر يشعرون بوجودهم في التواصل عبر الزمن ولديهم رغبات وأهداف تمتد إلى المستقبل - انظر مثلا، M. Tooley, Abortion and Infanticide, Philosophy and Public Affairs, vol. 2. no. 1 (1972). بالطبع إن تبني هذا الرأي يتطلب من المرء تبني - كما يفعل تولي - الرأي القائل بأن قتل طفل بشري أو إنسان عاجز عقليا ليس بحد ذاته خطأ، وهو أقل خطورة من قتل حيوانات ثديية عليا معينة من المحتمل أن يكون لها شعور بوجودها عبر الزمن.

(٨) Ruth Harrison. Animal Machines (Stuart, London, 1964) يقدم هذا الكتاب وصفا مستفيضا لأساليب الزراعة الكثيفة لأولئك الذين لا معرفة لديهم بها.

(٩) Journal of the Experimental Analysis of Behavior,vol.13,no.1 (1970). تحتوي



الأعداد الحديثة من هذه المجلة وأمثالها في هذا الميدان على تقارير عن كل من القسوة والتجارب المبتذلة. ومن أجل عرض أوفى، انظر Richard Ryder, "Experiments on Animals" in Animals, Men and Morals.

(١٠) R. Brandt (ed.) Social Justice (Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1962); الفقرة المقتبسة موجودة في ص ١٩ .

(11) Frankena, op. cit. p. 23.

(12) H. A. Bedau, "Egalilarianism and the Idea of Equality" in Notnos IX: Equality, ed. J. R. Pen-nock and J. W. Chapman, New York 1967.

(13) G. Vlastos, "Justice and Equality" in Branch, Social Justice, p. 48.

(14) E. G. Bernard Williams, "The Idea of Equality," in Philosophy , Politics and Society (second series) ed. P. Laslett and W. Runciman (Blackwell, Oxford, 1962), p. 118; J. Rawls, A Theory of Justice, pp. 509-10.

(١٥) Nomos IX: Equality، الفقرات مقتبسة من ص٦٢ وما بعدها.

(٣)

(١) مختارات ذات صلة بالموضوع من أعمال توما الأكويني وكانط موجودة في Regan and Singer, Animal Rights and Human Obligations. ما أدعوه التفسير الكانطي أنتقده على نحو إضافي في مقالتي "Exploring the Idea of Animal Rights" in D. Paterson and R. Ryder, eds., Animal Rights: A Symposium (London: Centaur Press, 1979) ويتم انتقاد آراء كانط بشكل موسع في Elizabeth Pybus and Alexander Broadie, "Kant's Treatment of Animals," Philosophy 49 (1974): 375-83. وأدافع عن كانط ضد اعتراضاتهما في مقالتي «Broadie and Pybus on Kant," Philosophy 51 (1976): 471-72». وقد ردّا على دفاعي في مقالتهما «"Kant on the Maltreatment of Animals," Philosophy 53 (1978): 560-61. وقد اقتنعتُ حاليا بأن برودي وبايبس محقان في المحاجة بأن كانط لا يستطيع تفسير فكرة أن الحيوانات بحد ذاتها يمكن أن تُساء معاملتها.

(2) Singer, Animal Liberation, and Ryder, Victims of Science.

(٣) الفقرة الأشهر لدى بنتام تقرأ كما يلي (from The Principles of Morals and Legislation (1789), chap. 17, sect. 1, reprinted in Regan and Singer, Animal Rights and Human Obligations): كان ثمة زمن، عبّرتُ في مواضع كثيرة عن الأسى لأنه لم ينته بعد، عومل به الجزء الأعظم من النوع البشري، بواسطة العبودية، باسم القانون الذي على أساسه أيضا، في إنجلترا مثلا، لا تزال أجناس من الحيوانات الدنيا تخضع له. ربما يأتي ذلك اليوم عندما تكتسب بقية المخلوقات الحيوانية تلك الحقوق التي لم يمكن أبدا حرمانها منها إلا



على أيدي الطغيان. لقد اكتشف الفرنسيون للتوّ أن سواد الجلد ليس مبرِّرا لأن نترك دون وجه حق كائنا بشريا عرضة لنزوات معذِّبيه. ربما يأتي ذلك اليوم الذي نقّر فيه بأن عدد الأرجل، أو زغب الجلد، أو نهاية عظم العجز، هي أسباب غير كافية بالدرجة نفسها لأن نترك كائنا حسّاسا يعاني المصير نفسه. ما ذلك الشيء الذي يجب أن يرسم الخط الفاصل؟ أهو ملكة العقل، أو ربما ملكة الخطابة؟ إن كلبا أو حصانا مكتمل النمو بعيد عن المقارنة عقلانيا، أو من حيث كونه حيوانا أليفا، مع طفل عمره يوم أو أسبوع أو حتى شهر. ولكن لنفترض أنهم من نوع آخر مختلف، فهل من ضير؟ إن السؤال ليس: هل يعقلون؟ ولا: هل يتكلمون؟ بل هل يعانون؟

(4) John Locke, Some Thoughts Concerning Education, 5th ed. (London, 1905). See also James Axtell, ed., The Educational Writings of John Locke (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), sec. 116, pp. 225-26.

(٥) الموقف النفعي الذي أقصده هو ذلك المرتبط مع بنتام وعبّر عنه بقوة بيتر سينغر. وأما كون سينغر نفعيا فذلك واضح بلا لبس في مقالته "The Fable of the Fox and the Unliberated Animals" Ethics 88 (1978): 119-25.

(٦) انظر .Singer, Animal Liberation, especially pp. 78-83.

(7) Ibid., chap. 4.

(8) Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously (Cambridge: Harvard University Press, 1977).

(٩) العرض الحالي لهذه الشروط ينجرف قليلا عن مسعاي المبكر في مقالة «The Moral Basis of Vegetarianism," Canadian Journal of Philosophy 5 (1975): 181-214

أعتقد أن تضمين الشرطين (ب) و(ج) يعد تحسينا للصيغة الأولى. ولكن عرضا أوفى ينبغي أن يشمل ما هو أكثر من فكرة منع الأذى الكبير الهائل؛ مثلا، إن فكرة تخفيض الأذى الموجود مسبقا لها دور أيضا.

(١٠) انظر مقالتي An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights, Inquiry 22 (1979): 189-219.

(١١) ثمة إشكالية في إمكان تضمين الكائنات البشرية الواقعة في غيبوبة لا استفاقة منها في فئة الكائنات التي تمتلك قيمة أصلية.

(١٢) لا أعتقد أن من السخف التفكير في أن الكائنات الطبيعية التي تفتقر إلى الوعي، أو مجموعات من هذه الكائنات، لها قيمة أصلية بالمعنى الذي استخدم فيه هذا التعبير. إن س له قيمة أصلية إن كان له قيمة مستقلة منطقية عن تقييم أي شخص لـ س، وأنا لا أزعم أن من اليسير توضيح أو الدفاع عن ذلك، ولعله يكون تشبثا بالرأي، لكنني أعتقد حاليا أنه رأي ينبغي تبنيه إذا ما أردنا تطوير أخلاق بيئية وليس مجرد أخلاق لاستعمال البيئة.



(١٣) التمييز بين ما هو حي being alive وما يمتلك حياة having alive تعرض له مرارا جيمس راتشيل. انظر مثلا مقالته "Euthanasia" in Tom Regan, ed., Matters of Life and Death (New York: Random House, 1980). وعلى حد علمي، لا يربط راتشيل هذا التمييز بفكرة القيمة الأصلية.

(١٤) من المحتمل أن ملِّ قصد منح الحقوق قاعدة نفعية انظر بهذا الصدد David Lyons, "Human Rights and the General Welfare," Philosophy and Public Affairs 6 (1977): 113-29, reprinted in David Lyons, ed., Rights (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1979). الاعتراض الرئيسي على هذا المشروع هو الاعتراض الثالث الذي أقدمه هنا ضد المذهب النفعي.

(١٥) لا أعتقد أن المذهب النفعي هو الوحيد القائل بأن واجب عدم أذى الفرد (أو حق الفرد في عدم الأذى) هو من قبيل الحقائق الخلقية الجائزة [أي، غير الضرورية] التي ربما تكون خلافا لذلك (أو تصبح خلافا لذلك). إن بعض جوانب الأنوية الأخلاقية ونظرية كانط تتضمن هذا الرأي، وهذا أمر لا سبيل إلى رده في هذه النظريات، وهو ما أناقشه في مقالتي "Utilitarianism, Vegetarianism, and Animal Rights," in Philosophy and Public Affairs.

(١٦) من أجل قائمة أكثر اكتمالا بالأعمال الفلسفية الأحدث المتصلة بالموضوعات التي نناقشها في هذه المقالة انظر Charles Magel and Tom Regan, "Animal Rights and Human Obligations: A Select Bibliography," Inquiry 22 (1979): 243-47.

(٤)

(١) The Object of Morality (New York: Methuen, 1971) أرقام الصفحات بين هلالين المقتبسة من ورنوك تشير إلى هذا الكتاب.

(٢) Should Trees Have Standing? (Los Altos, Calif.: William Kaufmann, 1974). أرقام الصفحات بين هلالين المقتبسة من ستون تشير إلى هذا الكتاب.

(3)"From Egoism to Environmentalism," in Goodpaster and K. M. Sayre, eds., Ethics and Problems of the 21st Century (Notre Dame, Ind.: University Press, 1978).

(4) Man's Responsibility for Nature (New York: Scribner's, 1974).

(5) Cf. R. M. Hare, "The Argument from Received Opinion," in Essays on Philosophical Method (New York: Macmillan, 1971), p. 117.

(٦) "The Rights of Animals and Unborn Generations," in Blackstone, Philosophy and Environmental Crisis (University of Georgia, 1974), p. 43; أرقام الصفحات بين هلالين المقتبسة من فينبرغ تشير إلى هذا الكتاب.

(7) On Saying the Ethical Thing," in Goodpaster, ed., Perspectives on Morality (Notre Dame, Ind.: University Press, 1976), pp. 107-124.

(٨) في الواقع، يبدو لي أننا يجب ألا نرسم الحد الفاصل للاعتبارية الخلقية هنا بالضبط. انظر مقالتي Morality and Organizations," in Proceedings of the Second National Conference on Business Ethics (Waltham, Mass.: Bentley College, 1978).

(9) "Ethics and the Environment," in Goodpaster and Sayre, op. cit.

(10) "All Animals Are Equal," in Tom Regan and Peter Singer, Animal Rights and Human Obligations (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1976). p. 316.

(١١) لا أرى أي مبرر، من وجهة نظر خلقية، لاحترام شيء ما حي، لكن لا إحساس واعٍ لديه وبالتالي لا يستطيع الشعور بأي مسرة أو ألم، متعة أو معاناة. إلا القول إنه ربما لديه إمكان لأن يصبح كائنا حاسا واعيا، على غرار الجنين. فإذا كانت الأوراق والأشجار لا قدرة لها على الشعور بالمسرة أو الألم فلماذا لا ينبغي علي انتزاع ورقة من شجرة؟ ولماذا يجب أن احترم موضعها بأكثر مما أفعل بالنسبة إلى حجر يعترض طريقي، إذا لم يكن ثمة شخص أو كائن حاسّ ينتفع أو يتأذى من إزالتي له؟ ("Ethics and the Environment").

(12) Mark W. Lipsey, "Value Science and Developing Society," paper delivered to the Society for Religion in Higher Education, Institute on Society, Technology and Values (July 15-Aug. 4, 1973), p. 11.

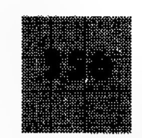
(١٣) انظر Albert Szent-Gyorgyi, The Living State (New York; Academic Press, 1972), esp. ch. VI, "Vegetable Defense Systems."

(١٤) Cf. R. and V. Routley, "Not for Humans Only," in Goodpaster and Sayre, note 3. أعتقد أن ر. سيليفان (روتلي) هو مبتكر مصطلح الشوفينية البشرية.

(١٥) يستخدم فرانكينا عبارة «شبه استمتاعية» في كتابه Ethics (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973), p. 90.

(16) "Later Selves and Moral Principles," in A. Montefiori, ed., Philosophy and Personal Relations (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1973), p. 147.

(١٧) هناك المزيد، على ما أظن، حول تفنيد المزاعم المتصلة بنظرية القيمة السائدة في مجتمعنا، وبالحاجة إلى مقاربات غير أداتية للتغير القيمي. إن نظرية القيمة، كما النظرية العلمية، تنزع إلى التطور عبر محاولة التسوية بين النموذج التقليدي والاقتراحات الجديدة التي تتناول ما هو خير وما يجب احترامه. وأشك في أن هذه القياس يصح على التفسيرات التي تعطى للثورات الأخلاقية ـ أي التفسيرات التي تعتبر الثورات هي الطريقة الجديدة والأبسط للتعامل مع إحساسنا الخلقي، وتنبثق كي تحل محل الوسائل القديمة ـ سواء كانت أنوية أو نفعية أو في حالتنا الراهنة استمتاعية (إن



لم تكن إنسانوية). بالطبع، إن مثل هذه الموضوعات خارج نطاق مقالتنا. ولعلي أقدم تبريرا لذكرها هنا يتمثل في الرأي القائل بأن طريقة المحاجة في الأخلاق (وفي الفلسفة عموما) لا تتطلب النقد فقط - بل والفهم أيضا.

(18) K. M. Sayre, Cybernetics and the Philosophy of Mind (New York: Humanities, 1976), p. 91

(١٩) انظر J. Lovelock and S. Epton, "The Quest for Gaia," The New Scientist, LXV, 935 (Feb. 6, 1975): 304-309.

(٥)

(١) انظر W. E. Frankena, "Ethics and the Environment," in K. E. Goodpaster and K. M. Sayre, eds., Ethics and Proplems of the 21st Century (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979), pp. 9-20. وأتفحص نقديا آراء فرانكينا في مقالتي Frankena on Environmental Ethics," Monist, Vol. 64, No. 3 (July 1981), pp. 313-24.

(2) Stephen R. L. Clark, The Moral Status of Animals (Oxford: Calrendon Press, 1977), p. 112.

(٣) إن انتقاداتي لدوغمائية التفوق البشري حصلت على دعم مستقل من خلال المقالة المتميزة التي كتبها ر. وف. روتلي التي تظهر المآخذ المنطقية العديدة في المحاجات لأجل نظريات متمركزة بشريا في الأخلاق البيئية. R. V. Routley, " Against the Inevitability of Human Chauvinism," in K. E. Goodpaster and K. M. Sayre, eds., Ethics and Proplems of the 21st Century (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979), pp. 36-59.

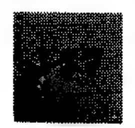
(٤) هذا التمييز بين الجدارة والقيمة الأصلية أدين به إلى مقالة Gregory Vlastos, "Justice and Equality," in R. Brandt, ed., Social Justice (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1962), pp. 31-72.

(٦)

(1) Leopold, A Sand County Almanac (1949) at 204.

(٢) للمناقشة انظر Heffernan, "The Land Ethic: A Critical Appraisal" (1982), 4 Envt'l Ethics 235. يلاحظ هيفيرنان أنه عندما يتحدث ليوبولد عن صون تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحيوي فإنه يشير إلى صون البنية المتميزة لمنظومة بيئية وقدرتها على مقاومة التغير أو الضغط.

(3) Stone, Should Trees Having Standing? (1974).



(4) Id. at 44.

(5) Tribe, Ways Not to Think About Plastic Trees: New Foundations in Environmental Law (1973), 83 Yale L. J. 1315 at 1345.

(6) Singer, "All Animals Are Equal" (1974), 1 Phil. Exchange 103.

(7) Stone, supra note 3, at 24.

(8) Singer, "Not For Humans Only: The Place of Nonhumans in Environmental Issues," in Goodpaster and Sayre, eds., Ethics and the Problems of the Twenty-first Century (1979) at 194.

(9) Id. at 195.

(١٠) من أجل مناقشة الحقوق الأساسية انظر Shue, Basic Rights (1980).

(11) Callicott, "Animal Liberation: A Triangular Affair" (1980), 2 Envt'l Ethics 311 at 315.

(12) Leopold, supra note 1, at 269.

(13) Callicott, supra note 11, at 314-15.

(14) Singer, supra note 8, at 201.

(15) Ritchie, Natural Rights (3rd ed., 1916) at 107. For an excellent discussion of this passage, see Clark, "The Rights of Wild Things" (1979), 22 Inquiry 171.

(16) Shue, supra note 10, at 18-29.

(17) Hapgood, Why Males Exist (1979) at 34.

(18) Singer, supra note 8, at 198.

(19) Tribe, "From Environmental Foundations to Constitutional Structures: Learning From Nature's Future" (1974), 84 YaleL.J. 545 at 551, 552

(20) Id. at 552.

(٢١) للمناقشة انظر Feinberg, "Duties, Rights, and Claims" (1966), 3 Amer. Phil. Q 137.

(22) See Dworkin, "Liberalism," in Hampshire, ed., Public and Private Morality (1978) at 113-43. Rights "function as trump cards held by individuals." Id. at 136.

(٢٣) يلاحظ بيري:

ظاهريا، تتعارض نظريات الحقوق مع المذهب النفعي، لأن الحقوق مهما يكن أساسها (أو حتى لو لا أساس لها) يفترض بها أن تبزّ المزاعم التي تساق لمصلحة الرفاهية العامة. لكن المشكلة هنا أن فكرة الحقوق هي ببساطة تنويع على المذهب النفعي، طالما أنها توافق على المطابقة بين المشكلة الأخلاقية ومشكلة المصالح المتعارضة، وتستبدل بحساب السعادة (الذي تُضاف المصالح في سياقه) حسابا لا يتيح لمصالح معينة أن تساق ضد مصالح أخرى.



Barry, "Self-government Revisited," in Miller and Siedentop, eds., The Nature of Political Theory (1983) at 125; see generally 121-54.

(24) Leopold, supra note 1, at 262.

(٢٥) لمناقـشـة هذه النقطة انظر, Katz, "Is There a Place For Animals in the Moral Consideration of Nature" (1983), 4 Ethics and Animals 74; Norton, "Environmental Ethics and Nonhuman Rights" (1982), 4 Envt'l Ethics 17; Rodman, "The Liberation of Nature?" (1977), 20 Inquiry 83; Goodpaster, "On Being Morally Considerable" (1978), 75 / Phil. 308. ويناقش توم ريغان القضية في كتابه (1983) "The Case for Animal Liberation" ويقول:

بما أن حَمَلة الحقوق النموذجيين هم أفراد، وبما أن القوة الدافعة للمساعي البيئية المعاصرة (مسعى صون البرية، مثلا) تركز على الكل بدلا من الجزء (أي بدلا من الفرد)، لذلك ثمة ممانعة من قبل البيئيين إزاء «النظر بجدية إلى الحقوق» أو على الأقل ممانعة إزاء النظر إليها بالجدية نفسها التي تؤكدها النظرة الحقوقية... إن أخلاقا بيئية تستند إلى الحقوق ... يجب ألا ينصرف عنها البيئيون ويعتبرونها مضادة مبدئيا للأهداف التي يعملون من أجلها.

إنها ليست كذلك. فعندما نبدي احتراما لائقا بحقوق الأفراد الذين يشكلون المجتمع الحيوي أفلا يؤدي ذلك إلى صون هذا المجتمع؟

ويجيب في الصفحة ٣٦٢ من كتابه: أعتقد أن هذا سؤال تجريبي والإجابة عنه «كلا». يُعنى البيئيون بصون السيرورات التطورية؛ أما إذا كانت هذه السيرورات، من قبيل الانتخاب الطبيعي، تحترم حقوق الأفراد الذين ينبغي صونهم، فذلك سؤال قد يكون من المفضل دراسته من قبل علماء البيولوجيا التطورية.

(26) The Endangered Species Act of 1973, 16 U.S.C. 1531 (1976 & support. II 1978 & support. III 1979).

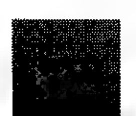
(27) Feinberg, " The Rights of Animals and Unborn Generations," in Blackstone, ed., Philosophy and the Environmental Crisis (1974) 43 at 55-56.

(28) Hardin, " Foreward," in Stone, supra note 3, at xii.

(29) Rodman, supra note 25, at 110.

(٨)

AIKEN, W. 1984. "Ethical Issues in Agriculture." In Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics, edited by T. Regan, 247-288. New York; Random House.



CALLICOTT, J. B., and T. W. OVERHOLT. 1993. "American Indian Attitudes Toward Nature." In Philosophy from Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy, edited by R. C. Solomon and K. M. Higgins, 55-80. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

DARWIN, C. R. 1987. The Descent of Man and Selection in Relation to Sex. London: J. Murray.

ELTON, C. 1927. Animal Ecology. London: Sidgwick and Jackson.

FERRE, F. 1996a. "Persons in Nature: Toward an Applicable and Unified Environmental Ethics." Ethics and the Environment 1:15-25.

HUME, D. [1751] 1957. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. Reprint, New York: Library of the Liberal Arts.

LEOPOLD, A. 1949. A Sand County Almanac and Sketches from Here and There. New York: Oxford University Press.

NELSON, M. 1996. "Holism and Fascists and Paper Tigers...Oh My!" Ethics and the Environment 2:103-107.

REGAN, T. 1983, The Case for Animal Rights. Berkeley: University of California Press.

SCHRADER-FRFCHETTE, K. S. 1996. "Individualism, Holism, and Environmental Ethics." Ethics and the Environment 1:55-69.

STONE, C. D. 1987. Earth and Other Ethics; The Case for Moral Pluralism. New York: Harper & Row.

TAYLOR, P. 1986. Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. Princeton, NJ: Princeton University Press.

VARNER, G. E. 1991. "No Holism without Pluralism." Environmental Ethics 19:175-179.

ZIMMERMAN, MICHAEL E. 1995. "The Threat of Ecofascism." Social Theory and Practice 21:207-238.

(١٠)

(1) J.Baird Callicott, "Animal Liberation: A Triangular Affair, Environmental Ethics 2 (1980): 311-328.

(2) Mary Anne Warren, "The Rights of the Nonhuman World" in Robert Elliot and Arran Gare, Environmental Philosophy: A Collection of Readings (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1983), pp. 109-131.

(3) Ibid., pp. 130-131.

(4) Ibid., p. 131.

(5) Tom Regan, The Case for Animal Rights (Berkeley: University of California Press, 1983), pp. 362-363.

(6) Mark Sagoff, "Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce," Osgoode Hall Law Journal 22 (1984): 306.

(7) Mary Midgley, Animals and Why They Matter (Athens: University of Georgia Press, 1983), p. 112.

(8) Ibid., pp. 130, 131.

(9) Peter Singer, Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals (New York: Avon Books, 1977), pp. xi-xiii.

(10) Kenneth Goodpaster, "From Egoism to Environmentalism" in K. Goodpaster and K. Sayre, eds., Ethics and Problems of the 21st Century (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1979), 21-35.

(11) David Hume, A Treatise of Human Nature (Oxford: The Clarendon Press, 1969), p. 487.

(12) Peter Singer, The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1982).

(13) Aldo Leopold, A Sand County Almanac (New York: Oxford University Press, 1949), p. 216.

(14) See Holmes Rolston III, "Beauty and the Beast: Aesthetic Experience of Wildlife" in D. J. Decker and G. R. Goff, eds., Valuing Wildlife: Economic and Social Perspectives (Boulder: Westview Press, 1987), pp. 187-196.

(15) David Hume, An Enquiry Concerning the Principles of Morals (Oxford: The Clarendon Press, 1777), p. 219, emphasis added.

(16) Charles Darwin, The Descent of Man and Selection in Relation to Sex (New York: J. A. Hill and Company, 1904), p. 120.

مقدمة الباب الثاني

BARNET, RICHARD, and JOHN CAVANAUGH. Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order. New York: Simon and Schuster, 1994.



COHEN, MICHAEL. The Pathless Way: John Muir and American Wilderness. Madison: University of Wisconsin Press, 1984. Excellent discussion of the development of Muir's ecocentrism.

____. The History of the Sierra Club: 1892-1970. San Francisco: Sierra Club Books, 1988.

DALY, HERMAN. Steady State Economics, 2nd ed. Washington, DC: Island Press, 1991. DRENGSON, ALAN, and YUICHI INOUE (eds.). The Deep Ecology Movement. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 1995. Good introductory collection of deep ecology essays.

ECKERSLEY, ROBYN. Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach.

Albany: State University of New York Press, 1992. Outstanding political analysis of ecocentrism. EHRENFELD, DAVID. The Arrogance of Humanism. Oxford: Oxford University Press, 1978.

An excellent critique of the technocratic managerial mind-set and a defense of ecocentrism by a professional ecologist. EHRLICH, PAUL, and ANNE EHRLICH. The Population Explosion. New York: Simon & Schuster, 1990.

____. Healing the Planet: Strategies for Resolving the Environmental Crisis. Reading, MA: Addison-Wesley, 1991.

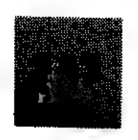
_. Betrayal of Science and Reason: How Anti-environmental Rhetoric Threatens Our Future. Washington, DC: Island Press, 1996. The Ehrlichs summarize the worldwide consensus among the scientific community on the magnitude and seriousness of the ecological crisis. An appendix includes the warn ings by the world's National Academies of Sciences in the 1990s and the 1992 World's Scientists' Warning to Humanity.

FOREMAN, DAVE. Confessions of an Ecowarrior. New York: Harmony Books, 1991.

Fox, STEPHEN. John Muir and His Legacy: The American Conservation Movement. Boston: Little, Brown, 1981. Outstanding history of the Muir-inspired American conservation movement.

Fox, WARWICK. Toward a Transpersonal Ecology. Boston: Shambhala Publications, 1990. Good history and bibliography of the deep ecology movement and exposition of Fox's transpersonal psychology position.

GLASSER, HAROLD. "Deep Ecology." International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences, ed. J. H. Smelser and P. B. Bates. Oxford: Pergamon Press, 2001.
KELLERT, STEPHEN, and E. O. WILSON (eds.). The Biophilia Hypothesis. Washington, DC: Island Press, 1993. A scholarly examination of Wilson's hypothesis that humans have a genetic need for wild environments.
LACHAPELLE, DOLORES. Sacred Land Sacred Sex: Rapture of the Deep. Durango, CO: Kivaki Press, 1988.
MANDER, JERRY. In the Absence of the Sacred: The Failure of Technology and the Survival of the Indian Nations. San Francisco: Sierra Club Books, 1991. A devastating critique of contemporary corporate-consumer-megatechnology visions.
——. (ed.). The Case Against the Global Economy. San Francisco: Sierra Club Books, 1996. Mander, Ralph Nader, and others take on GATT, NAFTA, and the multina-tional corporate vision of the global economic "new world order."
MCLAUGHLIN, ANDREW. Regarding Nature: Industrialism and Deep Ecology. Albany: State University of New York Press, 1993.
NAESS, ARNE. Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Naess's main treatise on deep ecology.
NASH, RODERICK. The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.
Noss, REED, and ALLEN COOPERRIDER. Saving Nature's Legacy: Protecting and Restoring Biodiversity. Washington, DC: Island Press, 1994. Conservation biologists outline the Wildlands Project for protecting wild species and ecosystems.
OELSCHLAEGER, MAX. The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology. New Haven, CT: Yale University Press, 1991. Excellent account of the ecocentrism of Thoreau, Muir, and Snyder.
—— (ed.). The Company of Others: Essays in Celebration of Paul Shepard. Durango, CO: Kivaki Press, 1995. A tribute to Paul Shepard's genius, published just before his recent death.
SALE, KIRKPATRICK. The Green Revolution: The American Environmental Movement 1962-1992. New York: Hill and Wang, 1993. Good, short history of environmentalism.



____. Rebels Against the Future. Reading, MA: Addison-Wesley, 1995. A history of Lud-dism and discussion of the neo-Luddite movement.

SESSIONS, GEORGE (ed.). Deep Ecology for the 21st Century. Boston: Shambhala Publications, 1995. An attempt at a comprehensive and contemporary statement of the deep ecology position. Extensive bibliography.

____. "Postmoderism and Environmental Justice: The Demise of the Ecology Movement?" The Trumpeter 12, 3 (1995): 150-54. This article and the next two provide critiques of postmodern deconstructionism and the attempt by some in the social justice movement to coopt the environmental-ecological movement.

_. "Political Correctness, Ecological Realities, and the Future of the Ecology Movement." The Trumpeter 12, 4 (1995): 191-96.

"Reinventing Nature,TheEndof Wilderness? A Responseto William Cronon's Uncommon Ground." The Trumpeter 13, 1 (1996): 33-38.

- "Critical Notice of Martha Lee, Earth First!: Environmental Apocalypse." The TrumpeterlZ, 4 (1996): 197-200.

_. "Comments on Jack Turner's The Abstract Wild." Wild Duck Review 3, 1 (Febru- ary 1997).

SHEPARD, PAUL. Nature and Madness. San Francisco: Sierra Club Books, 1982. A classic in the field of ecopsychology.

____. The Others: How Animals Made Us Human. Washington, DC: Island Press, 1995.

____. The Only World We've Got. San Francisco: Sierra Club Books, 1996.

____. Traces of an Omnivore. Washington, DC: Island Press, 1996.

SNYDER, GARY. The Practice of the Wild. San Francisco: North Point Press, 1990. Snyder's seminal statement on wildness. Snyder and Paul Shepard argue for the human genetic need for the wild and for the move to bioregionalism.

____. Mountains and Rivers Without End. Washington, DC: Counterpoint Press, 1996.

SOULE, MICHAEL, and GARY LEASE. Reinventing Nature? A Response to Postmodern Deconstructionism. Washington, DC. Island Press, 1995. Conservation biologists and others respond to William Cronon and other postmodernists who promote Disney-land-type, urban, hyperreal environments over reinhabitation, bioregionalism, and protection and restoration of the wild.

TURNER, JACK. The Abstract Wild. Tucson: University of Arizona Press, 1996. A brilliant, uncompromising defense of the wild and critique of the economic paradigm and shallow managerial environmentalism.

WITOSZEK, NINA (ed.). Rethinking Deep Ecology. University of Oslo: Centre for Development and the Environment, 1996.

WITOSZEK, NINA, and ANDREW BRENNAN, eds. Philosophical Dialogues: Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy. University of Oslo: Centre for Development and Environment, 1997.

ZAKIN, SUSAN. Coyotes and Town Dogs: Earth First! and the Environmental Movement. New York, Viking Press, 1993. The best account of the Earth First! movement.

ZIMMERMAN, MICHAEL E. Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.

المدخل

(١) Lynn White, Jr., "Historical Roots of Our Ecologic Crisis," Science 155 (1967): 1203-7 ومن أجل مناقشة الأثر الذي تركته مقالة وايت انظر Stephen Fox,/o/m Muir and His Legacy: The American Conservation Movement (Boston: Little, Brown, 1981), pp. 358-74; Roderick Nash, The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), pp. 87-120.

(2) Paul Ehrlich, The Population Bomb (New York: Ballantine Books, 1968), pp. 169-72.

(٣) للاطلاع على المناقشات حول اهتمام ثورو بحماية الحالة البرية لدى كل من البشر وغير البشر انظر Jack Turner, "In Wildness Is the Preservation of the World," and Thomas Birch, "The Incarceration of Wildness," both reprinted in George Sessions (ed.), Deep Ecology for the 21st Century (Boston: Shambhala Publications, 1995), pp. 331-55.

(٤) لمناقشة كتب براور المصوّرة انظر: Michael P. Cohen, A History of the Sierra Club: 1892-1970 (San Francisco: Sierra Club Books, 1988), pp. 254-64, 291-99, 345-52.

(٥) G. Tyler Miller, Jr., Replenish the Earth: A Primer in Human Ecology (Belmont, CA: Wadsworth, 1972), p. 152. يمثل كتاب ميلر خلاصة رائعة للأزمة البيئية، كما فهمها علماء البيولوجيا والعلماء الآخرون في بداية السبعينيات. انظر أيضاً G. Tyler Miller, Jr., Living in the Environment: An Introduction to Environmental Science, 9th ed. Belmont, CA: Wadsworth, (1996).



(٦) تقديم قوي للصدام بين إيرليخ وسيمون، وبين إيرليخ وباري كومونر توفره تسجيلات إذاعية رائعة بثت في نيسان ١٩٩٦ .

(٧) حول عولمة سلطة الشركات، انظر Jerry Mander (ed.), The Case Against the Global Economy (San Francisco: Sierra Club Books, 1996). وحول رؤية الشركات للعالم كحديقة تقانية استهلاكية على نمط ديزني لاند انظر Jerry Mander, In the Absence of the Sacred (San Francisco: Sierra Club Books, 1991); Paul Shepard, "Virtually Hunting Reality in the Forests of Simulacra," in Michael Soule and Gary Lease (eds.), Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction (Washington, DC: Island Press, 1995), pp. 17-29.

(٨) لمناقشة «رد الفعل الريغاني انظر Kirkpatrick Sale, The Green Revolution: The American Environmental Movement 1962-1992 (New York: Hill and Wang, 1993) وللاطلاع على الانتقادات للتنمية المستدامة، وعلى تقرير بروتلاند وعلى مؤتمر لريو ١٩٩٢ انظر Donald Worster, "The Shaky Ground of Sustainability," and Wolfgang Sachs, "Global Ecology and the Shadow of 'Development,' " in Sessions, Deep Ecology, pp. 417-44.

(٩) للاطلاع على التحذيرات الواردة في بيان الأكاديميات الوطنية للعلوم والتحذير إلى البشرية الذي وجهه علماء العالم انظر Paul and Anne Ehrlich, Betrayal of Science and Reason: How Anti-environmental Rhetoric Threatens Our Future (Washington, DC: Island Books, 1966), pp. 233-50; Anne and Paul Ehrlich, Healing the Planet: Strategies for Resolving the Environmental Crisis (Reading MA: Addison-Wesley, 1991), pp. 35-37. ولمناقشة البحث الذي أجري عام ١٩٩٥ وتناول مواقف الأمريكيين الراهنة إزاء الطبيعة البرية انظر Tom Hayden, The Lost Gospel of the Earth (San Francisco: Sierra Club Books, 1996), pp. 232-34.

(١٠) نوقش تأثير كتب فوغت وأوبسبورن في Robert Gottlieb, Forcing the Spring: The Transformation of the American Environmental Movement (Washington, DC: Island Press, 1993), pp. 36-41، على الرغم من أن غوتليب يشير إليهما باستخفاف ويعتبرهما «من المالتوسيين الجدد». إن كتاب غوتليب ومارك دواي Losing Ground: American Environmentalism at the Close of the Twentieth Century (Cambridge MA: M.I.T. Press, 1995) يساري في توجهه: إذ يقترح أن تنزاح الحركة البيئية بأولوياتها بعيدا عن حماية التنوع الحيوي لكوكب الأرض والمنظومات البيئية البرية والتكامل الإيكولوجي (الموقف الذي يتبناه معظم الإيكولوجيين المعاصرين ومنظمات العلماء في العالم) نحو برامج التلوث المديني والعدالة الاجتماعية (التي يشار إليها حاليا بالحركة من أجل العدالة البيئية). إن

أولئك الذين يضعون قضايا العدالة الاجتماعية أولا أو يحاولون إعادة توجيه المذهب البيئي نحو برامج العدالة البيئية يظلون متمركزين بشريا ويفشلون على نحو واضح في وعي طبيعة وحدة الأزمة البيئية العالمية.

(11) Anne and Paul Ehrlich, Earth (New York: Franklin Watts, 1987), pp. 167-68.

(١٢) لمناقشة مؤتمرات البرية التي أقامها نادي سييرا، واهتداء براور إلى المركزية الإيكولوجية انظر Cohen, History of the Sierra Club, pp. 116-17, 124-34, 214-17, 232-33, 369, 414, 436-37.

(١٣) David Brower, "Toward an Earth International Park," and Hugh H. Iltus, "Whose Fight Is the Fight for Nature?" Sierra Club Bulletin 52, 9 (October 1967): 20, 34-39. وهذا العدد من مجلة نادي سييرا نشر أيضاً بحث وايت الشهير Historical Roots of Our Ecologic Crisis," pp. 123-27. ولمناقشة إعلان نيويورك تايمز انظر: Cohen, History of the Sierra Club, pp. 424-26.

(14) Cohen, History of the Sister Club, pp. 133-34.

(15) Worster, "The Shaky Ground of Sustainability," in Sessions, Deep Ecology, pp. 417-18.

(١٦) Stephen Fox, John Muir and His Legacy: The American Conservation Movement (Boston: Little, Brown, 1981). الفصل التاسع من كتاب فوكس يقدم خلاصة رائعة للاتجاهات المتعارضة في تطور المذهب البيئي خلال الستينيات وأوائل السبعينيات. ومن أجل عرض شيق للمقاربة اليسارية الجديدة المتمركزة بشرياً والمتوجهة نحو العدالة الاجتماعية فيما يخص القضايا البيئية خلال هذه الفترة، انظر .Gottlieb, Forcing the Spring, chap. 3 ومن المنوِّر مقارنة الاهتمامات البيئية لليسار الجديد مع بيان «التغيرات الأربعة» الذي كتبه الإيكولوجي العميق ومعتنق بوذية الزن غاري سنايدر في العام ١٩٦٩ وقد أعيد طبعه في Sessions, Deep Ecology, pp. 141-50.

(17) Chris Lewis, "Telling Stories About the Future: Environmental History and Apocalyptic Science," Environmental History Review 17, 3 (1993): 42-60.

(١٨) للاطلاع على نقد محاولة اليساريين إعادة توجيه الحركة البيئية بعيدا عن المشكلات الرئيسية للأزمة البيئية العالمية، ونحو برامج العدالة الاجتماعية - التلوث - المدينة، انظر George Sessions, "Postmodernism and Environmental Justice: The Demise of the Ecology Movement?" The Trumpeter 12, 3 (1995): 150-54; George Sessions, "Political Correctness, Ecological Realities, and the Future of the Ecology Movement," The Trumpeter 12, 4

(1995): 191-96; George Sessions, "Reinventing Nature, The End of Wilderness?: A Response to William Cronon's Uncommon Ground" The Trumpeter 13, 1 (1996): 33-38.

(19) Ehrlich, Healing the Planet, pp. 35-37.

(٢٠) نشر موجز للحوار كمقالة Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary," Inquiry (Oslo) 16 (1973); reprinted in Sessions, Deep Ecology, pp. 151-55.

(21) Arne Naess, Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy, David Rothenberg (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Snyder, "Four Changes"; Gary Snyder, "Re-inhabitation," in The Old Ways (San Francisco: City Lights Books, 1977); Raymond Dasmann, The Destruction of California (New York: Macmillan, 1965); Peter Berg and Raymond Dasmann, "Reinhabiting California," in Peter Berg (ed.), Reinhabiting a Separate Country (San Francisco: Planet Drum Foundation, 1978); Gary Snyder, The Practice of the Wild (San Francisco: North Point Press, 1990).

(٢٢) Warwick Fox, Toward a Transpersonal Ecology (Boston: Shamb hala Publications, 1990). للاطلاع على نقد محاولة فوكس إحلال الإيكولوجيا الـ «عبر شخصية» محل الإيكولوجيا العميقة، انظر Harold Glasser, "On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology," Environmental Ethics 19, 1 (1997): 69-85; Harold Glasser, "Naess's Deep Ecology Approach and Environmental Policy," Inquiry (Oslo) 39, 2 (1996): 157-87.

(٢٣) انظر Andrew McLaughlin, "The Heart of Deep Ecology" and Arne Naess, "Politics and the Ecological Crisis," in Sessions, Deep Ecology, pp. 85-93 and 445-53.

(٢٤) Joseph R. Desjardins, Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy, 2nd ed. (Belmont, CA: Wadsworth, 1997), p. 215. في القسم الذي يكتبه عن الإيكولوجيا العميقة، يكرر ديسغاردينر الكثير من المفاهيم الخاطئة التي يشجبها.

(25) Ariel Salleh, "Deeper Than Deep Ecology: The Ecofeminist Connection," Environmental Ethics 6, 4 (1984): 339-45; Murray Bookchin, "Social Ecology Versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement," Socialist Review 88, 3 (1988): 11-29.

(26) Ramachandra Guha, "Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique," Environmental Ethics 11, 1 (1989): 71-83.



(27) Arne Naess, "The Third World, Wilderness, and Deep Ecology," in Sessions, Deep Ecology, pp. 397-407. see also David Johns, "The Relevance of Deep Ecology to the Third World," Environmental Ethics 12, 3 (1990): 233-52; Eric, Katz and Lauren Oelchsli, "Moving Beyond Anthropocentrism: Environmental Ethics, Development, and the Amazon," Environmental Ethics 15, 1 (1993): 49-59.

(٢٨) انظر Arne Naess, "The Third World, Wilderness, and Deep Ecology," "Politics and the Ecological Crisis," and "Deep Ecology for the Twenty-Second Century," in Sessions, Deep Ecology, pp. 397-407, 445-53, and 463-67, respectively; see also Arne Naess, "The Three Great Movements, The Trumpeter 9, 2 (1992).

(١٢)

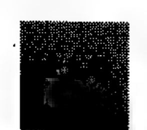
(١) للمزيد حول العلاقات المجتمعية بين الأنواع انظر Arne Naess, "Self-realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep, and Wolves," Inquiry 22 (1979): 321-41; Naess and Ivar Mysterud, "Philosophy of Wolf Policies I: General Principles and Preliminary Exploration of Selected Norms," Conservation Biology 1, 1 (1987): 22-34. These problems are discussed further in Naess's keynote address to the second international Conference Conservation on Biology held at the University of Michigan in May 1985; published as "Intrinsic Value: Will the Defenders of Nature Please Rise?" Conservation Biology (1986): 504-15.

(٢) نوقشت هذه المشكلات على نحو إضافي في الخطاب الافتتاحي الذي قدمه نايس إلى المؤتمر الدولي الثاني للحفاظ البيولوجي الذي عقد في جامعة ميتشيغان في أيار ١٩٨٥. ونشر باسم ""Intrinsic Value: Will the Defenders of Nature Pleas Rise? Conservation Biology (1986): 504-15.

(3) IUCN, World Conservation Strategy: Living Resource Conservation for Sustainable Development (Gland, Switzerland, 1980), section 13 ("Building Support for Conservation").

(٤) اتفقنا على مبادئ (أو برنامج) الإيكولوجيا العميقة في أثناء رحلة تخييم في وادي ديث في كاليفورنيا (نيسان ١٩٨٤) ونشر البرنامج للمرة الأولى في George Sessions (ed.), Ecophilosophy VI newsletter (May, 1984). وقد أعيد نشر البرنامج بعدها في مطبوعات عديدة.

(5) Tom Regan, "The Nature and Possibility of an Environmental Ethics," Environmental Ethics 3 (1981): 19-34, citation on p. 30.



(٦) اقترحت التسمية «حركة الإيكولوجيا العميقة بعيدة المدى» في محاضرة ألقيتها في مؤتمر بحوث مستقبلات العالم الثالث في بوخارست، أيلول ١٩٧٢، وقد نشرت خلاصة عن تلك المحاضرة بعنوان ("The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement") Inquiry 16 (1973): 95-100. من المألوف ضمن حركة الإيكولوجيا العميقة استخدام مصطلح «إيكولوجي عميق» أما مصطلح «إيكولوجي ضحل» فهو غير مألوف، وهذا من دواعي سروري. ففي كلا المصطلحين شيء من الغطرسة وسوء الفهم. ولذلك فإنني أفضل استخدام مصطلح «مناصر للإيكولوجيا العميقة (أو الضحلة). صحيح أنه تعبير غير أنيق لكنه يوحي بالمساواة ويتجنب الحساسيات الشخصية. وكذلك من المألوف وصف حركة الإيكولوجيا العميقة بالمناهضة للمركزية البشرية. وقد أدى هذا إلى تصورات مضللة: انظر مقالتي A Defense of the Deep Ecology Movement," Environmental Ethics 5 (1983).

(٧) إن الانقسام (ضحل/عميق) تقريبي. وقد اقترح ريتشارد سيلفان تصنيفا أكثر دقة: انظر مقالته "A Critique of Deep Ecology," Discussion Papers in Environmental Philosophy, RSSS, Australian National University, No. 12 (1985).

(8) World Conservation Strategy, section 13 (concluding paragraph).

(٩) لا يؤخذ مصطلح أتمان Atman بمعانيه المطلقة (أي ليس بمعنى «النفس» الدائمة الخالدة) وهذا يتسق مع بعض البوذيين الذين يرفضون معانيه المطلقة. ويميز بعض اللاهوتيين ضمن التراث المسيحي بين «الأنا» و«الذات الحقة» بأسلوب مماثل لهذه التمييزات في الأديان الشرقية. انظر التأويل الفلسفي الإيكولوجي لإنجيل لوقا في Stephen Verney's Onto the New Age (Glasgow: Collins, 1976), pp. 33-41.

(١٠) يخطو كثير من المؤلفين بعض الخطوات نحو بنيات اشتقاقية، ويقدمون تركيبات منظوماتية معتدلة. والفصل التالي Environmental Ethics and Hope" (in G. Tyler Miller, Living in the Environment, 3rd ed. [Belmont, MA: Wadsworth, 1983]) يعد بداية قيمة لكن العلاقات الاشتقاقية غير واضحة فيه. لقد ناقشت بإيجاز منطق ودلالات النماذج المبسطة من المنظومات المعيارية في مقالتي Notes on the Methodology of Normative Systems," Methodology and Science 10 (1977): 64-79. وللدفاع عن الأطروحة القائلة بأن الناس عندما يجزمون بأي شيء فإنهم يفترضون مسبقاً نظرة شاملة تحتوي ضمنيا على أنطولوجيا وطرائقية ونظرية معرفة وأخلاق، انظر مقالتي Reflections about Total Views," Philosophy and Phenomenological Research 25 (1964-65): 16-29. يمكن أن نجد التحذير الأفضل والأبرع ضد الإغراق في الأنساق المنظوماتية في كتاب كيركيجاد Concluding Unscientific Postscript.



لأجل النقد والدفاع المتعلق بمعياري الأساسي (تحقيق الذات) إضافة إلى ردّي على ذلك، انظر In Sceptical Wonder: Essays in Honor of Arne Naess (Oslo: University Press, 1982) وقد عرضتُ الحكمة الإيكولوجية T في كتاب Ecology, Community and Lifestyle, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

(١٣)

(١) تحاجج نينا ويتوتشيك، رئيسة تحرير مركز كتابات وبحوث التنمية والبيئة، بان كثيرا من الناس يشعرون بالغموض إزاء الإيكولوجيا العميقة. وفي حين قد تكون ويتوتشيك محقة، فإن تجاربي في إلقاء المحاضرات حول الإيكولوجيا العميقة وانتباهي للمناقشات الجارية في الأدبيات، تجعلني أميل إلى معارضة رأيها بقوة.

(٢) تحاول البيليوغرافيا التالية الإضاءة على عدد من أبرز العروض والانتقادات للإيكولوجيا العميقة.

من المراجع التي تركز على الإيكولوجيا العميقة أو تعرض لها نذكر ما يلي:

Cheney, "Ecology, Community and Lifestyle: An Outline of an Ecosophy (a review of)," Environmental Ethics 13 (1991): 263-273; Bill Devall and George Sessions, Deep Ecology: Living as if Nature Mattered (Salt Lake City, Utah: Gibbs Smith Books, 1985); Arne Naess, Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy, translated and edited by David Rothenberg (Cambridge: Cambridge University Press, 1989a); Peter Reed, "Man Apart: An Alternative to the Self-Realization Approach," Environmental Ethics 11 (1989): 53-69; Peter Reed and David Rothenberg, ed., Wisdom, and the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); David Rothenberg, "A Platform of Deep Ecology," Environmentalist 7 (1987): 185-190; David Rothenberg, Is It Painful to Think: Conversations with Arne Naess (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); George Sessions, ed., Deep Ecology for the Twenty-First Century (Boston: Shambhala, 1995); Warwick Fox, Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism (Boston and London: Shambhala, 1990).

من الكتب والمقالات التي تركز على أو تعرض بشكل أساسي ممثلي الإيكولوجيا العميقة من المفكرين نذكر ما يلي:

Robin Attfield, "Sylvan, Fox, and Deep Ecology: A View from the Continental Shelf," Environmental Values 2 (1993): 21-32; Steve Chase, ed., Defending the Earth: A Dialog Between Murray Bookchin and Dave Foreman (Boston: A



Learning Alliance Book, 1991); Jim Cheney, "The Neo-Stoicism of Radical Environmentalism," Environmental Ethics 11 (1989): 293-325; Luc Ferry, New Ecological Order (Chicago: University of Chicago Press, 1995); William C. French, "Against Biospherical Egalitarianism," Environmental Ethics 17 (1995): 39-57; Harold Glasser, "Naess's Deep Ecology Approach and Environmental Policy," Inquiry 39 (1996): 157-187 [reprinted with a response by Arne Naess in Philosophical Dialogues: Arne Naess and the Progress of Ecophilosophy, ed. Nina Witoszek and Andrew Brennan (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 1999), 360-393]; Harold Glasser, "On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology," Environmental Ethics 19 (1997): 69-85; Al Gore, Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit (New York: Houghton Mifflin, 1992); Ramachandra Guha, "Radical Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique," Environmental Ethics 11 (1989): 71-83; Martin W. Lewis, Green Delusions: An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism (Durham: Duke University Press, 1992); Andrew McLaughlin, Regarding Nature: Industrialism and Deep Ecology (Albany: State University of New York, 1993); Freya Mathews, "Relating to Nature: Deep Ecology or Ecofeminism?" The Trumpeter 11 (1994): 159-166; Charles T. Rubin, The Green Crusade: Rethinking the Roots of Environmentalism (New York: Free Press, 1994); Richard A. Watson, "Misanthropy, Humanity, and the Eco-Warriors." Environmental Ethics 14 (1992): 95; Michael E. Zimmerman, "Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationships," Environmental Ethics 15 (1993): 195-224; and Michael E. Zimmerman, Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Post-modernity (Berkeley: University of California Press, 1994).

من الانتقادات التي تركز على الإيكولوجيا العميقة نذكر ما يلي:

Murray Bookchin, "Social Ecology Versus 'Deep Ecology': A Challenge for the Ecology Movement," Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project (Summer 1987): 1-23; George Bradford, "How Deep Is Deep Ecology," Fifth Estate (Fall 1987): 5-30; William Grey, "A Critique of Deep Ecology,"/ow-nal of Applied Philosophy 3 (1986): 211-216; Ariel Salleh, "The Ecofeminism/Deep Ecology Debate," Environmental Ethics 14 (1992):

195-216; Ariel Salleh, "Class, Race, and Gender Discourse in the Ecofeminism/Deep Ecology Debate," Environmental Ethics 15 (1993): 225-244; Henryk Skolimowski, "Eco-Philosophy and Deep Ecology," The Ecologist 18 (1988): 124-127; Richard Sylvan (formerly Routley), "A Critique of Deep Ecology (Part I)," Radical Philosophy 40 (1985): 2-12; Richard Sylvan, "A Critique of Deep Ecology (Part II)," Radical Philosophy 41 (1985): 10-22; Richard Sylvan, "A Critique of (Wild) Western Deep Ecology: A Response to Warwick Fox's Response to an Earlier Critique," unpublished manuscript (1990): 57 pages; Richard A. Watson, "A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentricism," Environmental Ethics 5 (1983): 245-256; Richard A. Watson, "Misanthropy, Humanity, and the Eco-Warriors," Environmental Ethics 14 (1992): 95. The most exhaustive compilation of criticisms of deep ecology that I am aware of appears in Fox, 1990, pp.45-50

(٣) هذا التوضيح لـ «المآخذ» شائع في المناقشات حول الإيكولوجيا العميقة المستمدة من المراجع المذكورة آنفا.

(٤) لمناقشة استخدام نايس لـ «استعارة العمق» انظر Harold Glasser, "The Deep Ecology Approach and Environmental Policy," Inquiry (1996).

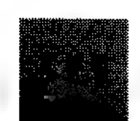
(٥) كتب نايس قرابة ١٠٠ مقالة في الإيكولوجيا العميقة باللغة لإنجليزية. (وتوجد منشورات كثيرة له باللغة النرويجية). ولا يزال حوالي نصف المقالات الإنجليزية لم ينشر بعد.

(٦) انظر Arne Naess, Interpretation and Preciseness: A Contribution to the Theory of Communicative Action (Oslo: Jacob Dybwad, 1953) and Arne Naess, Communication and Argument: Elements of Applied Semantics, translated by Alastair Hannay (Oslo: Universitetsforlaget, 1981). وقد صدرت هذه الكتب ضمن الأعمال الكاملة الجزأين الأول والثاني بإشراف هارولد غلاسير.

(٧) انظر Arne Naess, "Reflections About Total Views," Philosophy and Phenomenological Research 25 (1964): 16-29.

(٨) انظر Arne Naess, "Notes on the Methodology of Normative Systems," Methodology and Science W (1977): 64-79.

(٩) انظر Arne Naess, "The World of Concrete Contents," Inquiry 28 (1985): 417-428, and Arne Naess, "Ecosophy and Gestalt Ontology," The Trumpeter Journal of Ecosophy 6 (1989b): 134-137, reprinted in Sessions, 1995, pp 240-245.



(١٠) انظر Arne Naess, Scepticism (London and New York: Humanities Press, 1968).

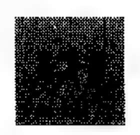
(١١) Arne Naess, "The Function of Ideological Convictions," in Tensions That Cause Wars (بيان مشترك وبحوث إفرادية قام بها مجموعة من علماء الاجتماع برعاية اليونسكو) ed. H. Cantril, pp. 257-298 (Urbana: University of Illinois Press, 1950).

(١٢) انظر Arne Naess, Freedom Emotion and Self-Subsistence: The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics (Oslo: Universitetsforlaget, 1975); Arne Naess, "Spinoza and Ecology," Philosophia 7 (1977): 45-54; and Arne Naess, "Spinoza and Attitudes Towards Nature," unpublished manuscript (1990).

(١٣) انظر Johan Galtung and Arne Naess, Gandhis Politiske Etikk (Gandhi's Political Ethics), 2nd edition, 1968 (Oslo: Johan Grundt Tanum, 1955); Arne Naess, Gandhi and the Nuclear Age, translated by Alastair Hannay (Totowa, New Jersey: Rowman, 1965b); Arne Naess, "Can Violence Lead to Non-Violence: Gandhi's Point of View," in Gandhi India and the World: An International Symposium, ed. Sibnarayan Ray, pp. 287-299 (Philadelphia: Temple University Press, 1970d); Arne Naess, Gandhi and Group Conflict: An Exploration of Satyagraha (Oslo: Universitetsforlaget, 1974); to be included as volume VI of the forthcoming Se-lected Works of Arne Naess, revised and edited by Harold Glasser (Dordrecht: Kluwer, 1998); and Arne Naess, "Nonviolent Verbal Communication. The Gandhian Approach," unpublished manuscript (1993a): 9 pages.

(14) Arne Naess, The Pluralist and Possibilist Aspect of the Scientific Enterprise (Oslo: Universitetsforlaget, 1972); Naess, Erkenntnis und Wissenschaftliches Verhalten (Science as Behavior) (Oslo: Norwegian Academy of Sciences, Inaugural Dissertation, 1936), and Naess, Hvilken Verde er den Virkelige? (Which World Is the Real One?), Vol. 37, Filosofiske Problemer (Oslo: Universitetsforlaget, 1969).

(15) Arne Naess, "Modesty and the Conquest of Mountains," in The Mountain Spirit, ed. Michael C. Tobias and H. Drasdo (New York: The Overlook Press, 1979), pp. 13-16; Arne Naess, "Tvergastein: An Example of Place," unpublished manuscript (1992): 13 pages.



(١٦) Ataraxia: غياب التعصب في ما يخص القضايا التي لا يمكن إثباتها والهدوء الذي يتمتع به العقل عقب هذا الإقرار.

(١٧) من أجل توصيف بنّاء للأشكال الثلاثة المختلفة لـ «القيمة الذاتية» انظر J. O'Neil, "The Varieties of Intrinsic Value," The Monist 75 (1992): 119-137. يقيم أونيل تمييزا مهما بين القيمة التي تصاحب موضوعات هي غايات بحد ذاتها (غير أداتية) والقيمة التي يحوزها موضوع بذاته وبشكل مستقل عن تقييمات المقيِّمين (موضوعية). كما ينبهنا إلى الاستقلال النسبي بين الالتزامات الميتا ـ أخلاقية والالتزامات الأخلاقية.

(١٨) يناقش نايس هذه النقطة في مقالته "Intuition, Intrinsic Value and Deep Ecology: Arne Naess Replies," The Ecologist 14 (1984): 202.

(١٩) تحظى هذه النقطة ببحث مفصل لدى Glasser, "Naess's Deep Ecology Approach and Environmental Policy".

(٢٠) أعتقد أن نايس يرى أن مفهوم التقييم يعتمد على الوعي البشري، لكني أحاجج بأن بعض الموجودات لها قيمة أداتية، وأنه قد يكون لها خصائص مستقلة عن القيمة الأداتية، وأن بعض هذه الخصائص قد يكون مستقلا حتى عن قدرتنا على عزو قيمة إليها.

(٢١) في العام ١٩٩٥ صدرت أول أنثولوجيا تحتوي أعمال منظري ومناصري الإيكولوجيا العميقة، انظر George Sessions, ed., Deep Ecology for the Twenty-First Century (Boston: Shambhala, 1995), and Alan Drengson and Yuichi Inoue, ed., The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology (Berkeley, California: North Atlantic Books, 1995) ومع الأسف، حتى هذه الأنثولوجيات تعاني من المآخذ المذكورة آنفا.

(22) Arne Naess, "How My Philosophy Seemed to Develop," in Philosophers on Their Own Work, ed. Andre Mercier and Maja Svilar, pp. 209-226 (Bern: Peter Lang, 1983).

(٢٣) الإرباك الحالي بخصوص النسخة الراهنة من برنامج الإيكولوجيا العميقة يشهد على هذه المسألة.

(24) Naess, 1989a, pp. 42-43.

(٢٥) انظر Arne Naess, "Sustainable Development and Deep Ecology," in Ethics of Environment and Development: Global Challenge, International Response, ed. R. J. Engel andj. G. Engel, pp. 87-96 (Tucson: University of Arizona Press, 1990a), and Arne Naess, "Sustainability! The Integral Approach," in



Conservation of Biodiversity for Sustainable Development, ed. O. T. Sandlund, K. Hindar, and A. H. D. Brown, pp. 303-310 (Oslo: Scandinavian University Press, 1992a).

(٢٦) انظر التأويلات المقدمة للإيكولوجيا العميقة في Sessions, 1995; Fox, 1990; Zimmer-man, 1994; and Manes, 1990, pp. 139-150. وانظر أيضا Chase, 1991، للاطلاع على الجدال المزمن بين بوكتشين وفورمان بخصوص معاني الإيكولوجيا العميقة والإيكولوجيا الاجتماعية والفروقات بينهما. إن كلا من مانيز وفورمان يفشل في تقديم صورة مكتملة ومتسقة للمقاربة DEA . والنقد الذي يخطئ هدفه الموجه إلى المقاربة DEA والصادر عن بوكتشين وفيري وغور وآخرين ربما ينشأ، جزئيا على الأقل، عن غياب العمق والوضوح.

(27) Arne Naess, "From Ecology to Ecosophy, From Science to Wisdom," unpublished manuscript (1987): 2.

(28) Arne Naess, "The Basics of Deep Ecology," Resurgence 126 (1988): 6.

(29) Naess, 1989a, p. 38.

(30) Arne Naess, "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects," Philosophical Inquiry 8 (1986): 10-31.

(٣١) هذه المناقشة أوحى بها، جزئيا، رد نايس على سؤال عن دور التواحد الواسع في قبول برنامج الإيكولوجيا العميقة (اتصال شخصي بتاريخ ٩٤/٤/٥).

(32) Devall and Sessions, 1985, p. 69.

(33) Naess, 1989a, p. 28.

(34) Naess, 1989a, p. 28.

(٣٥) ذكرت هذه النقطة في مخطوطة مبكرة غير منشورة: Harold Glasser، "The Distinc-tiveness of the Deep Ecology Approach to Ecophilosophy" (1991): 29 pages.

(٣٦) شدد نايس باستمرار (انظر Naess, 1989a, p. 28) على أن برنامج الإيكولوجيا العميقة هو واحد فقط من تنوع من الصيغ الضرورية لتفسير الاختلافات الفردية والثقافية. ومن المهم أن نسأل إن كان هذا البرنامج، بصيغته الراهنة، يمثل أعم صيغة بين هذه الصيغ الممكنة.

(37) Naess, 1986, p. 23.

(38) Paul W. Taylor, Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986).



(٣٩) انظر E. O. Wilson, Biophilia (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984), and Stephen R. Kellert and E. O. Wilson, ed., The Biophilia Hypothesis (Washington, D.C.: Island Press, 1993).

(40) Arne Naess, "A Place of Joy in a World of Fact," The North American Review (Summer 1973b): 53-57, reprinted in Sessions, 1995, pp. 249-258; Naess, "Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World" (Keith Roby Memorial Lecture, March 12, 1986a), reprinted in Sessions, 1995, pp. 225-239; and Naess, 1989a.

(41) Naess, 1992a, p. 303.

(42) Naess, 1989a, pp. 36-38.

(١٤)

(١) Arne Naess, "Sustainable Development and the Deep Long-Range Ecological Movement," مخطوطة غير منشورة.

(٢) Arne Naess, "Intuition, Intrinsic Value, and Deep Ecology," The Ecologist 14 (1984): 202 . يوافق نايس تماما على أن «أي ممارسة واقعية تقتضي أحيانا القتل والاستغلال والقمع» (The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary." Inquiry 16 (1973): للمزيد حول الصلة بين التقليد والثقافة انظر: Naess, "Self-realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep, and Wolves," Inquiry 22 (1979): 231-41.

(٣) انظر قائمة النقاط الثماني أو «المبادئ الأساسية» للإيكولوجيا العميقة المنشورة في مقالة آرني نايس في هذا الكتاب.

(٤) المصطلحان «مركزية حيوية» و«مركزية إيكولوجية» مفيدان بالتساوي للدلالة على النطاق الحيوي والنطاق الإيكولوجي، على التوالي. والمصطلحان الأخيران هما بحد ذاتهما يستعملان تبادليا. لكن حيثما يكون ثمة تمييز بين مصطلحي المركزية الحيوية والمركزية الإيكولوجية ينظر إلى ثانيهما على أنه أكثر شمولاً.

(٥) أتحدث هنا بالطبع عن التحقيق الكامل للاعتبارات الإيكولوجية العميقة. أما في الممارسة فإن الإيكولوجيين العميقين، كغيرهم، يمكن أن يفشلوا في تحقيق المضامين الكاملة لمبادئهم.

(٦) في إشارتي إلى الاشتراكية الخضراء والاشتراكيين أعي تماما أن مصطلح الاشتراكية يعني لدى الناس حاليا طيفا واسعا من قضايا المساواتية الاجتماعية (لدى البشر) ولذلك فإن قضايا الاشتراكية والاشتراكية الخضراء قد تصنف



وتدرج إلى جانب قضايا النسوية والنسوية الإيكولوجية. ولكن يبقى ثمة اختلافات مهمة بين هذه المقاربات على مستوى الخصائص والتوكيدات النظرية.

(٧) ليس ثمة ما يوحي بوجود أي تعارض بين الإيكولوجيا العميقة والنسوية المصاغة إيكولوجيا في أعمال المؤلفين التالين الذين يستندون بوضوح إلى كلا المنظورين: Fritjof Capra, The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture (New York: Bantam Books, 1983), chap. 12; Don E. Marietta, Jr, "Envi-ronmentalism, Feminism, and the Future of American Society," The Humanist, May-June 1984, pp. 15-18 and 30; Bill Devall and George Sessions, Deep Ecology, chap. 6; Charlene Spretnak, "The Spiritual Dimension of Green Politics," appendix C in Charlene Spretnak and Fritjof Capra, Green Politics: The Global Promise (London: Paladin, Grafton Books, 1986); and Patsy Hallen, "Making Peace with Nature: Why Ecology Needs Feminism," The Trumpeter 4, No. 3 (1987): 3-14. وحتى المؤلفون الذين يرون توترا بين المنظورين يقرون عموما بأن كليهما يحمل على الأقل شبها بالآخر. فمثلا يكتب جيم تشيني: «في وجه ذلك، إن فرع الفلسفة البيئية المسمى حركة الإيكولوجيا العميقة يبدو وكأنه قد أجاب على الدعوة النسوية الإيكولوجية من أجل موقف لا تراتبي ولا ممستبد إزاء الطبيعة». ("Eco-Feminism and Deep Ecology," Environmental Ethics 9: 115-45).

(8) Zimmerman, "Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics," Environmental Ethics 9 (1987): 21-44.

(9) Janet Biehl, "It's Deep, but Is It Broad? An Eco-feminist Looks at Deep Ecology," Kick It Over, Winter 1987, p. 2A; Marti Kheel, "Ecofeminism and Deep Ecology," and Charlene Spretnak, "Ecofeminism: Our Roots and Flowering." The Elmwood Newsletter, Winter 1988, p. 7.

(١٠) اتصال شخصي في ٢١ نيسان أبريل ١٩٨٨ .

(١١) يقدم زيمرمان في كتابه ("Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics," pp. 38-42) بحثا معمقا للمشكلات المتنوعة المرتبطة بالدعوى التي ترد عند تشيني.

(12) Cheney, "Eco-Feminism and Deep Ecology," p. 129.

(١٣) Ibid., p. 133. البحث الموجز لي الذي يشير إليه تشيني هو "A Postscript on Deep Ecology and Intrinsic Value," The Trumpeter 2, no. 4 (1985): 20-23. ولأجل مزيد من الموسع للرأي القائل بأن الإيكولوجيا العميقة تستند إلى ما يشير إليه تشيني بأنه «لغة القيمة الذاتية والمفاهيم المرتبطة بالحقوق» انظر دراستي Approaching



Deep Ecology: A Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology, Environmental Studies Occasional Paper, no. 20 (Hobart: Centre for Environmental Studies, University of Tasmania, 1986).

(١٤) Jim Cheney, "The Neo-Stoicism of Radical Environmentalism," وهي مسودة أولى غير منشورة. وهذه النسخة من نقد تشيني للإيكولوجيا العميقة أعقبت قراءته لدراستي Approaching Deep Ecology وهي إلى حد كبير رد عليها.

(١٥) انظر Cheney, "Eco-Feminism and Deep Ecology," p. 128.

(16) Cheney, "Neo-Stoicism".

(17) Ibid., p. 16.

(18) Ibid., p. 15.

(١٩) حقيقة أن التواحد على أساس كوني يميل إلى أن يكون لاشخصيا بدلا من الشخصي لا تعني أنه يتطلب قدرا أقل من الشعور. لننظر في ما يقوله روبنسون جيفرس «هذا الكل [الكون] هو بأجزائه كافة جميل جدا وأشعر بكثافته لدرجة أنني مجبر على حبه». (quoted in Devall and Sessions, Deep Ecology, p. 101).

(٢٠) انظر على سبيل المثال Dolores LaChapelle, Earth Wisdom (Los Angeles: Guild of Tutors Press, 1978); Joanna Macy, "Deep Ecology and the Council of All Beings," and "Gaia Meditations (Adapted from John Seed)," Awakening in the Nuclear Age, Summer/Fall 1986, pp. 6-10 (both reprinted in Revision, Winter/Spring 1987, pp. 53-57); Freya Matthews, "Conservation and Self-Realization: A Deep Ecology Perspective," Environmental Ethics 10 (1988): 347-55; and Frances Vaughan, "Discovering Transpersonal Identity," Journal of Humanistic Psychology 25 (1985): 13-38.

(21) Zimmerman, "Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics," p. 37.

(٢٢) في تحليل معمق لمواطن القوة والضعف في تنويعات النسوية (الليبرالية، الماركسية التقليدية، الجذرية، الاشتراكية) من أجل تطوير منظور نسوي إيكولوجي أصيل تتفق كارين ج. وارين مع الرأي القائل بأن نسوية مصوغة إيكولوجيا - «تحويل للنسوية» - سوف يربط «تحرير النساء بإلغاء كل المنظومات الجائرة» ("Feminism and Ecology: Making Connections," Environmental Ethics 9 [1987]: 18). لكن لسوء الحظ إن الكثير من النسويين الذين يزعمون أنهم نسويون إيكولوجيون لا يجعلون التزامهم (المفترض) بالمساواتية المتمركزة إيكولوجياً واضحا وصريحا، وهذا يفضي بالتحليلات النسوية الإيكولوجية لأن تخدم أحيانا المركزية البشرية بدلا من تجاوزها. أما بالنسبة إلى هؤلاء الملتزمين



صراحة بالمساواتية المتمركزة إيكولوجيا، من أمثال كارين وارين، فيصعب رؤية اختلاف أساسي بين مقاربتهم ومقاربة الإيكولوجيا العميقة. وقد قال لي أحد القراء بعد قراءته مقالة وارين «لماذا لا تسمي النسوية الإيكولوجية التي تدعو إليها إيكولوجيا عميقة؟ لماذا تلحق صفة النسوية بمقاربتها ما دامت تدافع عن مساواتية أصيلة متمركزة حيويا ولاتراتبية؟

(٢٣) عندما أشير إلى أي فئة من الفاعلين الاجتماعيين أعني بوضوح أيضا الثقافات المرافقة لتلك الفئة. وقد امتنعت عن كتابة «الرجال وثقافاتهم» و«غير المستغربين وثقافاتهم» لداعي التبسيط والاختصار فحسب. كذلك فإني تعمدت الإشارة أيضا إلى «رأسمالية الدولة»، كما وجدت في البلدان الشيوعية المصنّعة.

(٢٤) في الواقع، حتى وأنا أكتب هذا البحث، كان يحصل مثل حي عن مثل هذه الانتقادات من قبل النساء في جماعة غرينهام ويعبر عن «نزاع مرّ» بخصوص التحيزات العنصرية ضمن الجماعة. وقد أشارت التقارير إلى أن هذا النزاع «يهدد مجموعة السلام الأكثر شهرة في العالم بعد ست سنوات» (Deborah Smith, "Showdown at Greenham Common," The Times on Sunday, 25 October 1987, p. 27). على نحو مماثل تنتقد كارين ج. وارين النسويين الجذريين لإيلائهم «اهتماما ضئيلا بالخصائص التاريخية والمادية للجور الواقع على النساء» (بما في ذلك صلته بالخلفية العرقية والطبقية والإثنية والقومية)، علما أن بإمكانهم قول الكثير حول النسوية الإيكولوجية (Feminism and Ecology," pp. 14-15).

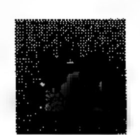
(٢٥) لاحظْ أنني أستعير تعبير «الجذر الحقيقي» من صيغة مقتبسة سابقا من زمرمان وتعبر عما أعتبره التهمة النسوية الإيكولوجية الأساسية ضد الإيكولوجيا العميقة. وأستخدمُ هذا التعبير عدة مرات لاحقا.

(26) Murray Bookchin, "Social Ecology Versus 'Deep Ecology,' " Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project, Summer 1987.

(٢٧) .Ibid., p. 2 هذا الرأي محوري في العرض الرئيسي الذي يقدمه بوكتشين عن الإيكولوجيا الاجتماعية: The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy (Palo Alto: Cheshire Books, 1982).

(٢٨) تتفق هذه الملاحظة مع النكهة المركزية البشرية التي يكتشفها كثر من الإيكولوجيين العميقين في أعمال بوكتشين على الرغم من اعترافه بالتوجه الإيكولوجي.

(٢٩) .Salleh, "Deeper than Deep Ecology," p. 345 وفي تمثيل آخر للحساسية النسوية الإيكولوجية يكرر دون ديفيس أيضا الخلاصة التي يستنتجها سالي في مقالته (Ecosophy: The Seduction of Sophia?" Environmental Ethics 8 [1986]: 151-62).



(30) Salleh, "Deeper than Deep Ecology," p. 340.

(31) Warren, "Feminism and Ecology," pp. 13-15, and Zimmerman, "Feminism, Deep Ecology," p. 40.

(٣٢) Warren, "Feminism and Ecology," p. 14 وانظر أيضـــا Alan E. Wittbecker, "Deep Anthropology: Ecology and Human Order," Environmental Ethics 8 (1986): 261-70، الذي ترد فيه أمثلة معاكسة للزعم النسوي الأصولي الذي تسوقه سالي وفحواه أن الجور على النساء «عالمي».

(٣٣) الشواهد الواضحة على هذه الأنواع من الأمثلة، من قبيل رئيسة وزراء بريطانيا مارغريت تاتشر (السيدة الحديدية) التي أرسلت السفن الحربية إلى جزر الفوكلاند، تُبرر بغلبة المركزية الذكورية التي فاقت في قوتها الطبيعة الأساسية للمرأة الغاضبة. والنتيجة المستخلصة من ذلك، وفق تعبير سالي، أنه لو «سمح للنساء بأن يحببن ما هنّ عليه» فلن نشاهد مثل هذه الأمثلة مرة أخرى.

(٣٤) عندما تنقّح هذه المنظورات سيستمر بلا ريب اختلافها عن الإيكولوجيا العميقة من حيث الإسنادات والتوكيدات النظرية، لكن الخلاف لن يكون فيما يخص الاعتبارات الأساسية. أما إن كان تنقيح هذه المنظورات سوف يحظى باعتراف أو قبول المناصرين الأوائل لهذه المنظورات، فذلك سؤال مثير للاهتمام.

(٣٥) النسويون الإيكولوجيون والاشتراكيون الخضر وغيرهم، يهتمون أيضا بأسئلة الشرعنة، لكن بمعنى مختلف عما لدى الإيكولوجيين العميقين.

(36) Bookchin, "Social Ecology," p. 3 (emphasis added).

(٣٧) Henryk Skolimowski, "To Continue the Dialogue with Deep Ecology," The Trumpeter 4, no. 4 (1987): 31. لقد عُنّف سكوليموفسكي في السابق بسبب المركزية البشرية الملازمة لمقاربته، انظر مراجعة سيشنز لكتاب سكوليموفسكي Eco-Philosophy التي نشرت في Environmental Ethics 6 (1984): 167-74. ومن ذلك الحين أصبح سكوليموفسكي ناقدا منتظما للإيكولوجيا العميقة، انظر مقالاته: The Dogma of Anti-Anthropocentrism and Ecophilosophy," Environmental Ethics 6 (1984): 283-88 (Skolimowski's response to Sessions' review); "In Defence of Ecophilosophy and of Intrinsic Value: A Call for Conceptual Clarity," The Trumpeter 3, no. 4 (1986): 9-12 (this issue of The Trumpeter also carried replies from Bill Devall, Arne Naess, and myself); "To Continue the Dialogue with Deep Ecology"; and "Eco-Philosophy and Deep Ecology,"

The Ecologist 18 (1988): 124-27. وقد دافعت عن قراءة سيشنز لسكوليموفسكي في مقالتي Further Notes in Response to Skolimowski," The Trumpeter 4, no. 4 (1987): 32-34.

(٣٨) إن كثيرا من مضمون الجدال (الخاطىء) الذي يعتبر بوكتشين فيه أن الإيكولوجيا العميقة مشروع مبغض للجنس البشري، يعتمد على أقوال محددة ذكره واحد أو أكثر من الشخصيات المهمة في منظمة «الأرض أولا!» - خصوصا داف فورمان في آرائه الساذجة الشخصية المقيتة وغير التاريخية المتعلقة بضبط التزايد السكاني. ولكن بوكتشين يتغاضى عن حقيقة بينة متمثلة في أن فورمان يقول في موضع آخر من المقابلة ذاتها (صفحة ٤٢) «إنني أتحدث عن نفسي، وليس باسم منظمة الأرض أولا!» كما أنه مع فورمان يتغاضى عن أن هذا الرأي يعاكس المبدأ الإيكولوجي العميق المتمثل في تعزيز الموقف المساواتي من قبل البشر إزاء كل الكيانات في النطاق الإيكولوجي. وخلافاً لما يقوله فورمان، يقول آرني نايس في بحث حديث: «تعني التنمية المستدامة اليوم تنمية وفق توجهات كل ثقافة وليس بموجب توجه مشترك مركزي. لكن عندما نلتقي بالأطفال الجياع تكون الأولوية لأعمال الخير الاجتماعية مهما تكن صلتها بخطط التنمية والتجاوزات الثقافية» ("Sustainable Development and the Deep-Long-Range Ecological Movement").

(٣٩) ثمة نقطتان مهمتان ينبغي ملاحظتهما في هذه العبارة. أولا، أقول «لكل المقاصد والأغراض»، لأن هذه التقاليد كانت متمركزة ميتافيزيقيا أكثر منها متمركزة بشريا، وكانت بموجب الأوامر الإلهية تطلب من البشر «الهيمنة ... على الأرض كلها [التي أُمروا بالتربع على عرشها وإخضاعها]... وعلى كل شيء حي يتحرك فوقها». (كما ورد في سفر التكوين). ومن منظور إيكولوجي عميق، إن المركزيات الميتافيزيقية التي تقول إن البشر يتبوأون مكانة مركزية في الكون هي بكل بساطة إسقاطات للأفكار البشرية على الكون. ثانيا، أقول «منذ العصر الإغريقي الكلاسيكي» (وأعني السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو) تمييزا له عن عصر الإغريق الأوائل الذين استهلوا الفلسفة الغربية (وأعني الأيونيين الأوائل والأواخر والفيثاغوريين والإيليين والذريين - الذين يشار إليهم جميعا بمصطلح ما قبل السقراطيين)، فقد أشار برتراند راسل إلى أن «الخلل حتى في أفضل الفلسفات التي أتت بعد ديموقريطس [أي التي تلت حقبة ما قبل السقراطيين] يكمن في التشديد المفرط على الإنسان man مقابل الكون» (Bertrand Russell, History of Western Philosophy [London: Unwin Paperbacks, 1979], p. 90). تعني عبارة راسل الإنسانية عموما مع أنها تصح أيضا، إن قرئت جنسانيا (أي من



حيث استخدام لفظة man/رجل للدلالة على الإنسان). يجب أن نلاحظ أن السبب الذي يجعل هذه القراءة تصح هو، كما أحاجج لاحقا، أن الرجال كانوا يرون أنفسهم أكثر تمثيلا للإنسانية من النساء. للاطلاع على مناقشات رائعة للطبيعة المتمركزة بشريا للفلسفة الغربية، انظر George Sessions, "Anthropocentrism and the Environmental Crisis," Humboldt Journal of Social Relations 2 (1974): 71-81 and George Sessions, "Spinoza andjeffers on Man in Nature," Inquiry 20 (1977): 481-528.

(٤٠) كلا الاقتباسين من كتاب Brian Easlea's Liberation and the Aims of Science: An Essay on Obstacles to the Building of a Beautiful World (London: Chatto and Windus, 1973), p. 253.

(٤١) أشير إلى النسويين الإيكولوجيين الأصوليين لأن مايكل زيمرمان ذكر في كتابه (Feminism, Deep Ecology," p. 40)، ما يلي: «في الأعوام الأخيرة دعم عدد من النسويين ...نظرة أصولية (فحواها أن النساء أكثر تناغما مع الطبيعة من الرجال) واستخلصوا أن النساء أفضل من الرجال». تنتقد كارين وارين وجهة النظر هذه بحدة في كتابها (Feminism and Ecology," p. 15) وتقول: «الحقيقة هي أن النساء، وكذلك الرجال، مرتبطون بالطبيعة ومنفصلون عنها، إنهم كائنات طبيعية وثقافية... وإن وضع النساء إما في صف الطبيعة أو في صف الثقافة ... يديم على نحو خاطىء نمط التفكير الثنوي المتناقض الذي على أساسه يتم انتقاد الأطر المفهومية البطريركية». ولك حتى في الأصل (حيث الغاية التي يخدمها هذا التفكير الثنوي المتناقض) يديم النسويون الأصوليون الافتراض المتمركز بشريا القائل بأن بعض البشر أكثر كفاءة من آخرين وذلك بفضل طبيعتهم الأساسية.

(١٥)

(1) John Hendee, George Stankey, and Robert Lucas, Wilderness Management (Washington, B.C.: USDA Forest Service Misc. Publication No. 1365, 1978), pp. 140-41; quoted in Holmes Rolston III, "Values Gone Wild," in Rolston, Philosophy Gone Wild: Essays in Environmental Ethics (Buffalo: Prometheus Books, 1986), p. 119.

(2) Alston Chase, Playing God in Yellowstone (Boston: Atlantic Monthly Press, 1986), p. 33.

(٣) للاطلاع على نقد آراء تشيس انظر Dave Foreman, Doug Peacock, and George Sessions, "Who's 'Playing God in Yellowstone'?" Earth First! Journal 7, 11 (1986): 18-21.



(٤) John Rodman, "Resource Conservation-Economics and After," Pitzer College, Claremont, Calif., 1976; وانظر أيضا Bill Devall and George Sessions, "The Development of Natural Resources and the Integrity of Nature," Environmental Ethics 6, 4 (1984): 293-322.

(٥) Joel Connelly, "British Columbia's Big Cut: Who Owns the Ancient Forests?" Sierra 76, no. 3 (1991): 42-53; وانظر أيضا Gary Snyder, The Practice of the Wild (San Francisco: North Point Press, 1990), pp. 116-43.

(٦) انظر Bill Devall (ed.), Clearcut: The Tragedy of Industrial Forestry (San Francisco: Sierra Club Books, 1994).

(7) Chris Maser, The Redesigned Forest (San Pedro, Calif.: R&E Miles Publisher, 1988).

(8) Bob Nixon, "Focus on Forests and Forestry," The Trumpeter 6, 2 (1989): 38.

(٩) Edward Abbey, Desert Solitaire: A Season in the Wilderness (New York: McGraw-Hill, 1968); وانظر أيضا Joseph Sax, Mountains without Handrails (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980).

(١٠) Mitch Friedman, "How Much Is Enough?: Lessons from Conservation Biology," in Mitch Friedman (ed.), Forever Wild: Conserving the Greater North Cascades Ecosystem (Mountain Hemlock Press [P.O. Box 2962, Bellingham, WA 98227], 1988), p. 34. لقد اعتمدت في معظم المادة التي أقدمها عن بيولوجيا الحفاظ على الملخصات الممتازة الواردة في كتاب فريدمان وإدوارد غرومبين "Ecosystem Management for Native Diversity." ومن أجل مناقشة إضافية لأهمية بيولوجيا الحفاظ بالنسبة للمذهب البيئي في التسعينيات، انظر James R. Udall, "Launching the Natural Ark," Sierra 76, 5 (1991): 80-89; Edward Grumbine, Ghost Bears: Exploring the Biodiversity Crisis (Washington, D.C.: Island Press, 1992).

(11) Michael Soule, "What Is Conservation Biology?" Bioscience 35 (1985): 727-34; quoted in Friedman, ibid.

(١٢) Friedman, Forever Wild, pp. 1-2; وانظر أيضا O. H. Frankel and Michael Soule, Conservation and Evolution (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Michael Soule and D. Simberloff, "What Do Genetics and Ecology Tell Us about the Design of Nature Reserves?" Biological Conservation 35 (1986): 19-40.



(13) Friedman, "How Much Is Enough?" p. 39; Norman Myers, "The Extinction Spasm Impending: Synergisms at Work," Conservation Biology I (1987): 14-21; A. P. Dobson, C. H. McLellan, and D. S. Wilcove, "Habitat Fragmentation in the Temperate Zone," in M. Soule (ed.), Conservation Biology: The Science of Scarcity and Diversity (Sunderland, Mass.: Sinauer, 1986), pp. 237-56.

(14) Friedman, ibid.; A. Runte, National Parks: The American Experience (Lincoln: University of Nebraska Press, 1987); W. D. Newmark, "Legal and Biotic Boundaries of Western North American National Parks: A Problem of Congruence," Biological Conservation 33 (1985): 197-208; W. D. Newmark, "A Land-Bridge Island Perspective on Mammalian Extinctions in Western North American Parks," Nature 325 (1987): 430-32; R. M. May and D. S. Wilcove, "National Park Boundaries and Ecological Realities," Nature 324 (1986): 206-7; J. Terborgh and B. Winter, "Some Causes of Extinction," in B. A. Wilcox and Michael Soule, Conservation Biology: An Evolutionary-Ecological Perspective (Sunderland, Mass.: Sinauer, 1980), pp. 19-133; R. F. Noss, "Wilderness Recovery and Ecological Restoration," Earth First! 5, no. 8 (1985): 18-19; R. F. Noss, "Recipe for Wilderness Recovery," Earth First! 6 (1986): 22, 25.

(15) Friedman, "How Much Is Enough?" p. 37; C. Holtby, B. A. Wilcox, and Michael Soule, "Benign Neglect: A Model of Faunal Collapse in the Game Reserves of East Africa," Biological Conservation 15 (1979): 259-70.

(16) Grumbine, "Ecosystem Management," p. 46; W. D. Newmark, "Legal and Biotic Boundaries."

(17) Friedman, "How Much Is Enough?" p. 43; Frankel and Soule, Conservation and Evolution.

(18) Michael Soule, "Conservation Biology: Its Scope and Challenge," in M. Soule and B. Wilcox (eds.), Conservation Biology, p. 166; quoted in Christopher Manes, Green Rage: Radical Environmentalist, and the Unmaking of Civilization (Boston: Little, Brown, 1990), pp. 34-35.

(19) David Brower, "Toward an Earth International Park," Sierra Club Bulletin 52, 9 (1967): 20.



(٢٠) Eugene P. Odum, Fundamentals of Ecology (Philadelphia: W. B. Saunders, 1971), p. 269 الفيلسوف والإيكولوجي في جامعة مينيسوتا جون فيليبس طوّر اقتراح أوديوم في العام ١٩٧٤ وقدمه في مؤتمر عن «الأخلاق البيئية» عقدته الرابطة الفلسفية الأمريكية في سان فرانسيسكو، ١٩٨٧ .

(٢١) Paul Shepard, The Tender Carnivore and the Sacred Game (New York: Scribner's, 1973), pp. 260-73.

(22) Edward Grumbine, "Ecosystem Management for Native Diversity," pp. 48, 52-53.

(23) Grumbine, ibid.; R. F. Noss, "Recipe for Wilderness Recovery"; J. J. Berger, Restoring the Earth: How Americans Are Working to Renew Damaged Environments (New York: Knopf, 1985).

(٢٤) John Harper, "The Heuristic Value of Ecological Restoration," in William Jordan (ed.), Restoration Ecology (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 35-36; C. Mark Cowell, "Ecological Restoration and Environmental Ethics," Environmental Ethics 15, no. 1 (1993): 19-32; وللاطلاع على نقد نماذج الإشـــراف في التـــرمـــيم الإيكولوجي انظر Eric Katz, "The Big Lie: Human Restoration of Nature," Technology and the Environment (New York: JAI Press, 1992), pp. 231-41; Jamie Sayan, "Notes toward a Restoration Ethic," Restoration and Management Notes 7, 2 (1989): 57-59; وانظر أيضـا Andrew McLaughlin, Regarding Nature (New York: State University of New York Press, 1993), pp. 214-17.

(25) Arne Naess, "Ecosophy, Population, and Free Nature," The Trumpeter 5, 3 (1988).

(26) Roderick Nash, Wilderness and the American Mind, 3rd ed. (New Haven: Yale University Press, 1982), pp. 380-84.

(27) Roderick Nash, The Rights of Nature, pp. 270-71, n. 28.

(٢٨) انـظـر Peter Berg, Beryl Magilavy, Seth Zuckerman, A Green City Program (San Francisco: Planet Drum Books, 1989); Peter Berg (ed.), Reinhabiting a Separate Country: A Bioregional Anthology of Northern California (San Francisco: Planet Drum Foundation, 1978); Gary Sny-der, "Re-inhabitation," in Snyder, The Old Ways (San Francisco: City Lights Books, 1977), pp. 57-66; Thomas Berry, "Bioregions: The Context for



Reinhabiting the Earth," in Berry, The Dream of the Earth, pp. 163-70; Kirkpatrick Sale, Dwellers in the Land: The Bioregional Vision (San Francisco: Sierra Club Books, 1985).

(29) Roderick Nash, The Rights of Nature, pp. 168-69; Paul Ehrlich, "Comments," Defenders of Wildlife, Nov./Dec. 1985; Anne and Paul Ehrlich, Earth (New York: Franklin Watts, 1987), p. 242.

(30) Ehrlich and Ehrlich, ibid., p. 153.

(31) Paul Taylor, Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 288, 310.

(32) Ibid., pp. 269-77.

(33) Ibid., pp. 53-58.

(٣٤) من أجل الإطلاع على نقد نموذج الإشراف كما يطبق في الزراعة انظر Sara Ebenreck, "A Partnership Farmland Ethic," Environmental Ethics 5, 1 (1983): 33-45; Arne Naess, "Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep and Wolves," Inquiry 22 (1979): 231-42; Arne Naess and Ivar Mysterud, "Philosophy of Wolf Policies I," Conservation Biology .1, 1 (1987): 22-34

(35) Arne Naess, "Ecosophy, Population, and Free Nature," p. 118.

(36) Thomas Fleischner, "Keeping It Wild: Toward a Deeper Wilderness Management," in Friedman, Forever Wild, p. 79.

(٣٧) من أجل الاطلاع على اقتراحات إلغاء رعي الحيوانات الداجنة في الأراضي العامة انظر Denzel and Nancy Ferguson, Sacred Cows at the Public Trough (Bend, Ore.: Maverick Publications, 1983).

(38) "The Battle for the Wilderness," U.S. News and World Report 107, 1 (July 1989): 16-21, 24-25.

(٣٩) انظر Dave Foreman and Howie Wolke, The Big Outside (New York: Harmony/Crown Books, 1992); John Davis (ed.), "The Wildlands Project: Plotting a Wilderness Recovery Strategy," Wild Earth (1993), special issue; Dave Foreman, "The Northern Rockies Ecosystem Protection Act and the Evolving Wilderness Area Model," Wild Earth 3, 4 (1993): 57-62.

(٤٠) Dave Foreman, "Who Speaks for Wolf?" in D. Foreman, Confessions of an Ecowarrior (New York: Harmony Books, 1991), pp. 37-50; وللاطلاع على خطة

إيكولوجية إقليمية حيوية من أجل إنقاذ المنظومات البيئية والحياة البرية في كاليفورنيا عبر الحد من عدد السكان، انظر Raymond F. Dasmann, The Destruction of California (New York: Macmillan, 1965).

(٤١) انظر W. R. Prescott, "The Rights of Earth: An Interview with Dr. Noel J. Brown," In Context 22 (1989): 29-34.

(٤٢) World Charter for Nature. United Nations General Assembly (New York: United Nations, A/RES/37/7, Nov. 9, 1982); وانظر أيضا Harold W. Wood, Jr., "The United Nations World Charter for Nature," Ecology Law Quarterly 12 (1985): 977-96.



■ **مايكل إ. زيمرمان Michael E. Zimmerman**: أستاذ الفلسفة في جامعة تولان. كان طيلة سبع سنوات مديرا مشاركا في برنامج الدراسات البيئية في تولان. ألّف كتابين حول أعمال هيدجر، والعديد من المقالات الأكاديمية، ونشر أيضا كتاب Contesting Earth Future: Radical Ecology and Postmodernity. يعمل في اللجنة التنفيذية للرابطة العالمية للفلسفة البيئية.

■ **ج. بايرد كاليكوت J. Baird Callicott**: أستاذ الدراسات الفلسفية والدينية في جامعة شمال تكساس. وهو مؤلف كتاب «دفاعا عن أخلاق الأرض: مقالات في الفلسفة البيئية»، و«ما بعد أخلاق الأرض: مقالات إضافية في الفلسفة البيئية»، و«تبصرات حول الأرض: استطلاع متعدد الثقافات للأخلاق البيئية من حوض البحر الأبيض المتوسط إلى الشواطئ الأسترالية»، وكذلك أكثر من مائة فصل في كتاب ومقالات ومراجعات كتب في ميدان الفلسفة البيئية.

■ **ريتشارد سيلفان (روتلي، سابقا) Rechard Selvan (formerly Routley)**: كان زميلا في مدرسة البحث في العلوم الاجتماعية في الجامعة الوطنية الأسترالية، كانبيرا. حرر مع كل من دون مانيسون ومايكل ماك روبي كتاب Environmental Philosophy.

■ **بيتر سينغر Peter Singer**: أستاذ كرسي إيرا دو كامب للأخلاق الحيوية في مركز القيم الإنسانية، جامعة برنستون. مؤلف عدة كتب منها:

Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animal.

Practical Ethics.

The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology.

■ **توم ريغان Tom Regan**: أستاذ الفلسفة وأستاذ متميز، وهو خريج جامعة ولاية كارولينا الشمالية. من مؤلفاته:

The Case for Animal Rights.

Animal Rights and Human Obligations (with Peter Singer).



■ **كينيث ي. غودباستر Kenneth E. Goodpaster**: يشغل منصب أستاذ كرسي ديفيد وباربرا كوخ لأخلاقيات العمل في جامعتي سانت توماس وسانت بول في مينيسوتا. شارك مع آخرين في إعداد كتاب Ethics and Problems of the 21st Century.

■ **بول و. تايلور Paul W. Taylor**: أستاذ الفلسفة الفخري في كلية بروكلين، جامعة مدينة نيويورك. وهو مؤلف كتاب: Respect for Nature: "A Theory of Environmental Ethics".

■ **مارك ساغوف Mark Sagoff**: مدير وباحث أكاديمي في معهد الفلسفة والسياسة العامة في جامعة ميريلاند. من مؤلفاته:

The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment.

■ **ألدو ليوبولد Aldo Leopold (1887- 1949)**: كان أستاذ إدارة الحياة البرية في جامعة ويسكونسن منذ العام ١٩٣٣ وحتى وفاته. أشهر مؤلفاته A Sand County Almanac الذي يعد لدى الكثيرين بمنزلة الكتاب المقدس للحركة البيئية.

■ **هولمز رولستون الثالث Holmes Rolston III**: أستاذ الفلسفة في جامعة ولاية كولورادو. مؤلف كتاب Philosophy Gone Wild: Essays in Environmental Ethics وكتاب Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World. وقد نشرت محاضراته التي ألقاها في غليفورد ضمن كتاب Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History.

■ **جورج سيشنز George Sessions**: أستاذ الفلسفة في كلية سييرا في روكلين، كاليفورنيا. كتب مقالات كثيرة في الفلسفة البيئية والإيكولوجيا العميقة. وشارك (مع بيل ديفال) في تأليف كتاب Deep Ecology. وقد نشر أخيرا أنثولوجيا بعنوان Deep Ecology for the 21st century.

■ **توماس بيري Thomas Berry**: مدير مركز ريفيردال للبحوث الدينية في نيويورك، ويعدّ على نطاق واسع أحد أبرز اللاهوتيين الإيكولوجيين في العالم. مؤلف كتاب The Dream of the Earth (1988) والكثير من البحوث في اللاهوت الإيكولوجي.

■ **أرني نايس** Arne Naess: أستاذ فلسفة متقاعد في جامعة أوسلو، النرويج، حيث رأس قسم الفلسفة سنوات عديدة. ابتكر نايس مصطلح «الإيكولوجيا العميقة» في العام ١٩٧٢ وطوّر مفاهيمه الأساسية. يعدّ على نطاق واسع أحد الأكاديميين البارزين في أوروبا، وهو مؤلف كتاب «Ecology, Community and Lifestyle» (ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٨٩) والعديد من الكتب والبحوث حول اللسانيات التجريبية وفلسفتي اسبينوزا وغاندي والحكمة الإيكولوجية.

■ **هارولد غلاسير** Harold Glasser: أستاذ الدراسات البيئية في جامعة غرب ميتشيغان. والمحرر العام للأعمال المختارة لآرني نايس. المجلد الحادي عشر المنشور عام ٢٠٠١، ومؤلف الكثير من المقالات في السياسة والقيم البيئية.

■ **ورويك فوكس** Warwick Fox: المحاضر الأول في الفلسفة في مركز الأخلاق المهنية، جامعة وسط لانكشاير. مؤلف كتاب Toward a Transpersonal Ecology (1995) وكتاب The New Ethics وحرر كتاب Ethics and the Built Environmental (2000).

المترجم في سطور

معين شفيق رومية

* **مواليد**: سورية ـ اللاذقية ـ ١٩٦٥.
* **المؤهلات العلمية**:
- بكالوريوس في الهندسة المدنية، جامعة تشرين، سورية، ١٩٨٨.
- بكالوريوس في الفلسفة، جامعة دمشق، سورية، ١٩٩٨.
- دبلوم دراسات عليا في الفلسفة، جامعة دمشق، ٢٠٠٠.
- ماجستير في الفلسفة من جامعة دمشق، ٢٠٠٥.
* عمل ودرس في الأقسام التالية:
- قسم البيئة، كلية الهندسة المدنية، جامعة تشرين، ١٩٨٩-١٩٩٣.
- قسم العلوم الأساسية (الرياضيات وبرمجة ومعالجة المعلومات)، كلية الهندسة المدنية، جامعة تشرين، ١٩٩٤ـ١٩٩٧.

ـ مديرية النظم والمعلومات، جامعة دمشق، ١٩٩٨ـ٢٠٠٠.

ـ قسم العلوم الأساسية، كلية الهندسة المدنية، جامعة تشرين، ٢٠٠١.

* نشرت له دراسات وترجمات عديدة في المجلات والدوريات العربية تتناول ميداني فلسفة العلم والفلسفة البيئية.

* له تحت الطبع في وزارة الثقافة السورية كتابان من ترجمته بعنوان «مدخل إلى الفكر الإيكولوجي»، تأليف مجموعة من المفكرين، و«شبكة الحياة»، تأليف فريتجوف كابرا.



هذا الكتاب

ثمة تيارات في الفكر المعاصر تأخذ على عاتقها مهمة تحليل الجوانب الفلسفية للأزمة البيئية، وتطرح في هذا السياق سؤالا مركزيا فحواه: ما مدى حاجتنا ـ نحن البشر ـ إلى فهم جديد لعلاقتنا مع العالم الطبيعي في عصر التدهور البيئي الذي نعيشه؟

وهذا الكتاب ـ بجزأيه ـ يضم مختارات قيّمة كتبها أبرز مفكري الفلسفة البيئية، بما يتيح للقارئ تبصرات معمقة في الأفكار الأساسية التي يطرحها هذا الحقل الجديد الصاعد في الفكر العالمي المعاصر.

يغطي الجزء الأول ميداني الأخلاق البيئية والإيكولوجيا العميقة، أما الجزء الثاني، الذي سيصدر العدد المقبل، فيتناول تياري النسوية الإيكولوجية والإيكولوجيا السياسية.

لم يقتصر الكتاب على لون واحد، بل حرص محرروه على شمل معظم ألوان الطيف في كل ميدان من ميادين الفلسفة البيئية بما يتيح للقارئ الاطلاع على مقاربات ومنظورات مختلفة تصل إلى حد التباين والتناقض.

يزخر الكتاب بالأفكار والمفاهيم والآراء التي تتحدى القارئ والمفكر في جدتها وجرأتها وخروجها على المألوف الذي ساد الفكر البشري، والغربي منه خصوصا، طيلة القرون السابقة.

إن الكتاب، إذ يقدم نظرات غير مسبوقة تركز على الفكر والقيم في بحثها المزدوج عن جذور وحلول الأزمة البيئية، يعيد إلى الفلسفة ذلك المعنى الأصيل، الذي ربما بهت قليلا، الفلسفة بوصفها ضربا من الحكمة: حكمة التفكير وحكمة التدبير.

ISBN 99906 - 0 - 201 - 8

رقم الإيداع (٠٢٢/٢٠٠٦)